

UMANESIMO TRINITARIO. UNA RICONSIDERAZIONE DELLA MODERNITÀ

di
MARCO PELLEGRINI

This article considers the origins of modern culture in the light of the Renaissance and the spiritual revolution that it created, grounded in the concepts of liberty and human creativity. And although Western modernity seems not to have reached such high ideals, nevertheless, through cultural reform such ideals are still possible to achieve.

Sophia IX (2017-1) 18-33

La meta-logica trinitaria non rappresenta qualcosa di ignoto alla tradizione occidentale. Al contrario, da molti secoli essa si è innestata in alcuni ambiti di pensiero che si sono aperti alla contaminazione con le istanze più sollecitanti della spiritualità cristiana: tra di essi, l'ermeneutica della storia. Risonanze di una visione onto-trinitaria sono rintracciabili nell'anelito, tipico dell'uomo spirituale (nel Medioevo) e poi del filosofo (dal Rinascimento in poi), a trovare nella storia umana una traccia che disveli Dio come il misterioso autore di un'avventura nel divenire che congiunga origine, sviluppo e compimento. La condizione umana nel tempo diventa luogo del formarsi di una domanda di senso, la quale postula una risposta in grado di appagare una sete di verità che fuoriesce dal tempo contingente poiché cerca l'eternità, da cui proviene e verso cui tende[1].

Questa domanda di senso può dar luogo a un balbettante sussurro, intriso di consapevolezza dell'umana inadeguatezza a capire, quale è quella che domina la nostra epoca. In passato, tuttavia, vi sono state epoche dominate da costellazioni intellettuali ben diverse da quella oggi vigente. Epoche caratterizzate da una inconcussa fiducia nelle facoltà intellettive dell'uomo davanti alla storia: la potenza speculativa si è allora volta in capacità esegetica dell'esperienza dell'umanità nel tempo. Di tale attitudine alla lettura spirituale dei tempi come fermento di cambiamento tratterà il presente studio, relativamente a un segmento importante nella storia della civiltà dell'Occidente, situato fra XIV e XVI secolo e definito Rinascimento.

Nel Medioevo la domanda di senso diede luogo a una visione grandiosa del cammino umano come enigma passibile di decifrazione, da parte di una mente debitamente allenata a trascendere l'apparente caos degli eventi[2]. Un afflato ermeneutico che toccò il suo vertice nella visione elaborata da Gioacchino da Fiore, l'esempio forse più audace di costruzione di una teologia dinamica della storia mai intrapreso da un pensatore ispirato al Nuovo Testamento come sinossi spirituale di Vangelo, Epistole e Apocalisse[3]. La lettura mistica della storia umana offerta dall'Abate calabrese fu imbevuta di tensione verso un'età dello Spirito ancora da realizzarsi pienamente, corrispondente al regno della perfetta libertà dell'uomo[4].

L'attesa della maturazione di un tempo di redenzione intravisto come non lontano, anzi come sufficientemente vicino da scorgerne le primizie dall'osservatorio del presente, era un dato già ben vivo nella cultura della tradizione ebraico-

1) W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997; K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Net, Milano 2004; H.-I. Marrou, *Teologia della storia*, Jaca Book, Milano 1979; R. Bodei, *Se la storia ha un senso*, Moretti & Vitali, Bergamo 2006. Lineamenti di un'ontologia trinitaria in P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.
2) Per una rassegna di casi emblematici: P. Coda – A. Clemenzia – J. Tremblay (Edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Città Nuova, Roma 2016, specialmente pp. 65 ss.
3) H. Mottu, *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*, Marietti, Casale Monferrato 1983; B. McGinn, *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia della cultura occidentale*, Marietti, Genova 1990; H. Grundmann, *Gioacchino da Fiore. Vita e opera*, Viella, Roma 1997.
4) G.L. Potestà, *Interpretazione storica e sensibilità spirituale*, Olschki, Firenze 2001; Id., *Apocalittica e politica in Gioacchino da Fiore. Storia come concordia, storia come apocalisse*, De Gruyter, Berlin 2008.

cristiana[5]. A seguito della rivoluzionaria lezione di metodo apportata dal Florense, tale attitudine all'inquadramento epocale del presente si convertì in un'acquisizione perenne per la mentalità dell'Occidente[6].

L'influenza del gioachimismo si diffuse per mille rivoli nella coscienza religiosa dell'Europa, contribuendo a plasmare il sentimento profetico di attesa nei confronti della temporalità come luogo della manifestazione del Dio trinitario. Un Dio che deve essere concepito come Essere sempre in uscita e mai muto né statico. Un Dio fedele ma spiazzante, che sradica e prepara, rialza e innova, dunque *crea* senza sosta. Dal suo eloquio deriva la fatica dell'uomo di fede, chiamato a contemplare un'azione divina che è sempre un oltrepassamento del già-compreso; ma di qui deriva anche l'esaltante percezione di un ordine cosmico-storico che è sempre "teofania" in divenire, fonte di meraviglia.

Nello scorrere della storia l'occhio dell'uomo spirituale ha imparato a vedere non uno scorrere insensato del sempre-uguale, né un angoscioso precipitare verso il sempre-peggio, bensì una mirabile, benché dolorosamente travagliata, gestazione del nuovo-in-arrivo. Indefettibile messaggio di sollecitudine di Dio per il mondo, il "nuovo" non rappresenta qualcosa di ignoto, ma è solo l'ultimo stadio di un processo di superamento del "precedente".

Naturalmente, una simile teologia della storia presuppone di essere alimentata dalla linfa della fede e della preghiera come connubio vitale con lo Spirito Santo, *primum movens* di tale avventura. Diversamente, il discorso teologico si presta a un'usurpazione che mantiene la traccia delle antiche pretese di redenzione profetica della vicenda umana, ma non le riferisce più all'azione di Dio e anzi le attribuisce a un'iniziativa umana che viene dotata dei crismi dell'onnipotenza. Si cade così in un travisamento dagli esiti illusionistici, sintetizzato da Henri de Lubac come "dramma dell'umanesimo ateo"[7].

Come ben mise in luce lo stesso gesuita francese, il gioachimismo giocò un ruolo centrale in tale stravolgimento, poiché la dottrina dell'*Evangelium aeternum*, una volta decontestualizzata, si prestò a una riscrittura che produsse una rigogliosa posterità spirituale, la quale incluse il filone dell'utopia, a partire dalla sua metamorfosi nell'età dell'illuminismo, nonché l'idealismo storicista che si sviluppò nella Germania del primo Ottocento e che poi conobbe una torsione in senso materialista con il marxismo. Tutte queste traslazioni dell'annuncio ebraico-cristiano di riscatto dai mali della storia si presentarono come il pieno compimento della modernità, e in piena coerenza con ciò si ammantarono di una veste di scientificità che tuttavia ha dimostrato di non reggere alla prova dei fatti[8].

5) F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985; A. Vauchez (Ed.), *Prophètes et prophétisme*, Seuil, Paris 2012.
6) G.L. Potestà (Ed.), *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, Viella, Roma 2005.
7) H. de Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 1996; Id., *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*. I. *Dagli Spirituali a Schelling*, Milano 1981; II. *Da Saint-Simon ai giorni nostri*, ivi 1983.
8) Resta insuperata al proposito la diagnosi di I. Mancini, *Teologia ideologia utopia*, Queriniana, Brescia 1974. Si veda da ultimo: M. Cacciari – P. Prodi, *Occidente senza utopie*, Il Mulino, Bologna 2016.

Fiorite nell'Europa secolarizzata a partire dall'Ottocento, le teologie post-cristiane della storia diedero luogo a "grandi narrazioni" di riabilitazione del genere umano che ritennero del gioachimismo solamente l'involucro esteriore, ossia la proiezione verso un futuro di liberazione dalle pene della storicità della condizione umana. Lasciarono invece da parte il nucleo essenziale della spiritualità gioachimita, rappresentato dal suo anelito ad un pieno recupero dell'intimità con Dio da parte dell'umanità finalmente matura e resa edotta del suo dono. Peraltro, una simile riduzione a ideologia stette a dimostrare che, anche priva del suo fondamento pistologico, la profezia ebraico-cristiana non perse il suo potere di interrogazione e addirittura di seduzione. Essa va a toccare un problema che angustia la coscienza pensante, come è il nesso tra giustizia e destino, tanto individuale quanto collettivo[9].

A questo proposito, varrà la pena ricordare che residui del retaggio profetico-cristiano, nella sua versione manipolata ad uso di un progetto di potere, sono ravvisabili ancora ai nostri tempi. Ne è un esempio l'opera di F. Fukuyama su *La fine della storia e l'ultimo uomo*, che venne concepita nei primi anni Novanta del XX secolo come il monumento teoretico della vittoria dell'ideale democratico-liberale sopra l'ideale comunista[10]. A sorreggere l'elaborazione di questa, che fu l'ultima delle "grandi narrazioni" partorite dal XX secolo in continuità con il XIX, fu uno stato d'animo tipicamente occidentale, e dunque post-cristiano. Fu l'ansia di trovare nella storia una risposta definitiva non solo ai problemi materiali, ma anche al bisogno di verità che anima l'uomo. La risposta fu ravvisata da Fukuyama nel primato della libertà individuale, che alla lunga non sopporta i vincoli del collettivismo, per quanto giustificato da ideologie apparentemente persuasive come il comunismo. Allo scadere del XX secolo, secondo il nostro autore, la storia avrebbe detto l'ultima parola sull'uomo, disvelandolo come essere pervaso da un bisogno di autorealizzazione che lo porta al conflitto, alla rivoluzione, alla guerra, qualora tale bisogno venga negato, misconosciuto o anche solo frustrato da un sistema socio-politico che non accordi ai suoi membri il diritto alla felicità individuale, unito a spirito di possesso.

Evidente in Fukuyama la volontà di posizionare questa diagnosi in un rapporto di dichiarata emulazione con le grandi letture profetiche della modernità emesse da pensatori come Hegel e Marx. Soprattutto di quest'ultimo autore Fukuyama intese smentire il mito della rivoluzione come giusta e necessaria distruzione dell'ordine socio-economico capitalista. Al contrario, il verdetto della storia aveva affossato il comunismo e dato ragione all'ordine liberal-democratico: il XXI secolo si sarebbe aperto all'insegna della globalizzazione, che altro non è se non l'ingresso nel capitalismo maturo da parte dell'intero pianeta. Un capitalismo, si noterà, considerato secondo un'ottica non troppo diversa da quella che portò

9) V.I. Comparato, *Utopia*, Il Mulino, Bologna 2005; P. Prodi, *Profezia* vs *utopia*, Il Mulino, Bologna 2013.

10) F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 2007. Ma dello stesso autore si veda anche: *La grande distruzione. La natura umana e la ricostruzione di un nuovo ordine sociale*, Baldini & Castoldi, Milano 2001.

l'idealismo romantico a salutare l'irrompere dello Spirito assoluto sulla scena del tempo presente.

Assecondando la pulsione emulativa di Marx e anzi strumentalizzandola a fini celebrativi - volendo farne l'apoteosi del "secolo americano" – Fukuyama commise uno sproposito, del tutto scientemente. Esattamente come Hegel, egli pensò che nella storia esistono momenti privilegiati, nei quali tutto appare improvvisamente chiaro. Pensò inoltre che le certezze ricavabili da queste parentesi di rischiaramento possano essere applicabili retrospettivamente a tutto quanto il corso umano nel suo svolgimento nel tempo, analogamente a quanto fecero Marx e Engels quando, dopo aver costruito la loro filosofia universale della storia, la elevarono a chiave di lettura del passato.

L'eco di Marx e di Engels risuonò anche nell'orientamento alla prassi che connotò tale canto di vittoria. Così come il movimento marxista-leninista aveva cercato di esportare la rivoluzione comunista su scala planetaria nei decenni centrali del XX secolo, allo stesso modo i sostenitori dell'ordine liberal-democratico – anche se non Fukuyama personalmente - furono autorizzati a ritenere che il compito di esportare la democrazia nel resto del mondo fosse una missione provvidenziale, ossia corrispondente al "vero" cammino della storia. E con ciò, siamo arrivati a toccare i presupposti dell'attuale disordine mondiale.

Abbiamo indugiato nell'analisi di questa remota propaggine della posterità spirituale di Gioacchino da Fiore – remota nelle sue scaturigini, eppure così evidentemente collegata ai retroscena degli accadimenti della nostra epoca - soprattutto al fine di ribadire che gli echi della visione onto-trinitaria hanno sempre accompagnato la cultura della modernità occidentale, fino ai suoi attuali sviluppi che talora si definiscono come post-moderni ma che ruotano pur sempre attorno all'inaggirabile questione dell'ermeneutica del frangente storico presente - lo *spiritus intelligentiae*, secondo Gioacchino.

Detto questo, va subito soggiunto che esiste un *quid* che è specificamente cristiano e che permette di distinguere l'ermeneutica autenticamente onto-trinitaria dalla sue derivazioni – e talora corruzioni - in chiave secolarista: ossia le ideologie o ideocrazie che hanno tentato di dominare la scena del mondo negli ultimi secoli, presentandosi come sostituto della religione rivelata. Tale *quid* è dato da una visione dell'uomo che, in armoniosa corrispondenza con la nozione di Dio padre che si perde nel Figlio ed è da questi perdutamente amato nello Spirito, vede il pieno dispiegarsi della soggettività non nel possesso di sé, ma nel desiderio di condivisione degli infiniti beni derivanti dall'essere persona e dallo stare al mondo.

L'amicizia come *koinonia*, e non il conflitto, è la cifra relazionale di tale concezione antropologica, che ha una lunga genealogia nella nostra tradizione culturale e che risale a molto prima della comparsa del cristianesimo. La ventata di Grazia apportata dal Vangelo ha rafforzato una volta per sempre tale concezione dell'umanità come apertura all'altro, riconfigurandola nei termini di una "missione umana" sempre da riaprire e da riconsiderare. L'intero processo storico può allora essere interpretato come una successione di momenti di approfondimento di quella *humanitas* che non può mai essere separata da quella *divinitas* di cui è figlia e di cui serba indelebili tratti, a cominciare dalla sua sovrana indisponibilità alla strumentalizzazione e all'asservimento.

Per venire al cuore del nostro discorso, intendiamo qui affermare che la modernità occidentale nacque precisamente da un'esperienza di riscoperta di tale "missione umana", che coincise con quell'aureo momento nella storia della civiltà che fu la genesi fra XIV e XV secolo dell'umanesimo rinascimentale, poi giunto a maturazione nel successivo secolo XVI[11]. Guardando ad alcuni degli esponenti più significativi di tale movimento culturale, è possibile costatare l'esistenza di una dimensione pneumatologica della modernità. Essa non ha mai cessato di dar segni di vita e ancora continua a farlo, benché sia stata prepotentemente sfidata da tendenze che gli apologeti cristiani di altri tempi usavano ricondurre alla categoria dell'empietà – mentre oggi si tende a parlare di disumanità e talora di barbarie[12].

Innegabilmente la vocazione originaria della modernità come rivoluzione, che è la liberazione di ciò che è autenticamente umano contro la sottomissione agli idoli paralizzanti e mortificanti, conobbe distorsioni, se non addirittura pervertimenti, nel suo attuarsi come pensiero e come azione. Ma in una visione autenticamente cristiana il rischio è parte ineliminabile della Creazione, che nel suo divenire storico è un cammino sollecitato dallo Spirito Santo e dunque è emanazione di un'incessante energia creativa, autocomunicantesi all'uomo nella forma di continue proposte e ri-proposte. Forse non vi è nulla di più atto a riassumere in una formula lo spirito della modernità, quanto il titolo di un libro di E. Garin che recita: *Rinascite e rivoluzioni*[13]. Ciò che risalta, in questo binomio, è l'alternanza di esplosioni di energia creativa che prendono la forma ora della riattivazione di facoltà perdute, ora della svolta verso nuove configurazioni dell'esperienza sociale e culturale.

Muovendosi in un rapporto di derivazione dalle premesse onto-trinitarie che rimanevano operanti nella *humus* da cui germinò, la cultura della modernità ha forgiato un'immagine del divenire storico come un flusso temporale punteggiato di fasi di rallentamento e di apparente arresto, seguiti da momenti di sblocco e di rilancio, all'interno di un processo complessivamente orientato verso una sempre più approfondita ricognizione della vocazione costitutiva del genere umano. Coerentemente con tali assunti, la modernità ha voluto collocare il proprio momento di origine in una particolare congiuntura del passato, situata nell'Italia del XV secolo, alla quale ha dato il nome di Rinascimento. Un momento di contestazione di un certo corso storico, considerato obsoleto e bisognoso di un riavvio secondo premesse spiritualmente più elevate rispetto a quelle ereditate dal recente passato[14].

Il termine "Rinascimento" è quanto mai suggestivo nel trasmettere l'idea di un ritorno alla grandezza dopo una fase di immiserimento. Gli specialisti sanno

11) Tale momento sorgivo è analizzato in M. Pellegrini, *Religione e umanesimo nel primo Rinascimento*, Le Lettere, Firenze 2012.
12) Un bell'esempio di tale lessico, applicato al campo semantico dell'umanitarismo, in G. Bocchi – M. Ceruti, *Solidarietà o barbarie. L'Europa delle diversità contro la pulizia etnica*, Cortina, Milano 1994.
13) E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Mondadori, Milano 1992.
14) Restringiamo la sterminata bibliografia di riferimento a due soli titoli recenti: N. Gardini, *Rinascimento*, Einaudi, Torino 2010; M. Ciliberto, *Rinascimento*, Edizioni della Normale, Pisa 2015.

bene che questa parola non venne mai usata dai protagonisti dell'epoca che designa. Il termine Rinascimento è di coniazione ottocentesca e corrisponde a una visione storico-antropologica di tipo romantico, secondo la quale ciò che conta nella storia è il manifestarsi della creatività umana sempre in gara con le contraddizioni del presente.

Anche qui è ravvisabile un indizio della conformazione trinitaria dell'essere umano, con la sua spinta all'oltrepassamento del già-dato. La tensione sublimante toccò il suo apice con il romanticismo, quando assunse la forma di una perpetua avversione al limite in quanto tale: di qui l'insoddisfazione verso una realtà percepita come strutturalmente manchevole e bisognosa di salti verso il "nuovo". In ciò, noi possiamo a tutt'oggi dirci figli del romanticismo, un fenomeno a sua volta collocabile in quel filone profetico-rivoluzionario che un grande specialista come J.W. O'Malley ha definito la "cultura uno" dell'Occidente ebraico-cristiano[15].

Dal Rinascimento ai giorni nostri, è dato scorgere sottotraccia il dipanarsi di un filo rosso, costituito da quella che abbiamo definito "dimensione pneumatologica" della modernità. Proprio in virtù del dinamismo ricollegantesi con l'esperienza del divino nella storia, la cultura della modernità ha sempre rigettato il fissismo e ha sottolineato il carattere evolutivo della condizione umana, strutturalmente aperta al desiderio di novità. Converrà riportare alla memoria questa verità anche nel momento attuale, un periodo di crisi nel quale sembrano vacillare alcune sicurezze che nei decenni precedenti avevamo dato per garantite dal corso della storia, e che invece ora rivelano il loro carattere precario: la pace internazionale come meta possibile, il benessere diffuso come conseguenza di una crescita economica sempre più allargata, la cura dell'ambiente come dovere universalmente rispettato. Sembra insomma essere crollata la rassicurante descrizione di una modernità come sistematica applicazione della ragione strumentale ai bisogni umani, con la risoluzione di tutti i problemi planetari in virtù di una creazione indefinita di ricchezza, accompagnata da redistribuzione equitativa e conseguente neutralizzazione dei conflitti[16].

Davanti allo sgomento che può derivare dalla constatazione della fallacia delle certezze che la nostra società aveva cumulato nel recente passato, può essere utile tornare a considerare alcuni presupposti della modernità facendo uso dell'occhio spirituale. Oggi è più che mai opportuno chiamare in causa la chiaroveggenza del sapiente cristiano che, scrutando tra le pieghe del moto di autodonazione che regge il corso della storia in una prospettiva onto-trinitaria, ne riapra la pulsazione vitale. Sarà così possibile pervenire a un riapprezzamento in positivo della modernità, nella fedeltà a quell'invito alla conversione che è il messaggio riposto nella considerazione cristiana del decorso storico. Occorre sbloccare l'impasse, riadeguando l'ottica umana ai piani di Dio.

15) J.W. O'Malley, *Quattro culture dell'Occidente*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
16) Tra i molti approcci circolanti al senso di precarietà che contraddistingue la civiltà contemporanea, ci limitiamo a segnalare quello ormai classico di Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999. Tra le letture più recenti dell'attuale crisi, è sollecitante quella di L. Canfora, *La schiavitù del capitale*, Il Mulino, Bologna 2007.

Al proposito, si può ricordare che nella prospettiva della modernità l'impegno alla rettifica è un'attitudine che accomuna l'uomo di scienza e l'uomo di fede. Nel procedimento scientifico, e in modo particolare secondo il paradigma del razionalismo critico, la presa d'atto dell'errore non va mai disgiunta dall'emendazione[17]. Se dunque si volesse trovare un punto di tangenza fra i due ambiti esperienziali della fede e della scienza, si può ricordare che la vigilanza e la prontezza alla revisione sono parte di uno stile condiviso. Questa stessa plasticità, fatta di intelligenza che si volge in disponibilità al cambiamento, caratterizza la modernità come atteggiamento spirituale, capace di dare avvio a sempre nuove ripartenze.

La modernità nacque come relativizzazione del passato in quanto fattore di blocco, premessa per una ripresa del cammino evolutivo dopo aver sfiorato il rischio della fossilizzazione. Andrà notato il debito che una tale attitudine di pensiero intrattiene con la spiritualità trinitaria, che è perenne ricerca e dunque uscita dal Sé, svincolo e migrazione dalla casa avita. Rispetto alle culture tradizionali, compresa quella del Medioevo cristiano, la modernità si è sempre contraddistinta per la tendenza a dissolvere i legami con ciò che ci sta alle spalle, a cercare la discontinuità[18]. Nessun principio di autorità si è rivelato intoccabile; nessuna barriera ha dimostrato di saper resistere alla celebre legge schumpeteriana della "distruzione creatrice" - sinonimo di quello che ancor oggi continuiamo a chiamare "progresso", sia pure con crescente cautela[19].

Trainata da tale divorante energia propulsiva, la modernità ha dimostrato di possedere un decisivo elemento di vitalità, dato dalle infinite possibilità di ripensamento della realtà che essa racchiude. Nei momenti di stagnazione, gli spunti di autocritica si sono rivelati premesse per una ripartenza che ha saputo portare nuovamente in alto i destini di individui e di comunità. Non sussistono dubbi intorno al fatto che la capacità di autotrascendimento che una certa società possiede sul piano culturale può volgersi in duttilità e distanziamento dalle situazioni di stallo[20]. L'uso salutare della ragione (auto)critica risulta quanto mai indispensabile al giorno d'oggi: esso può servire a evidenziare da un lato l'incompiutezza, dall'altro l'ambivalenza della modernità.

Se noi guardassimo ad alcuni preoccupanti esiti delle rivoluzioni che da circa un millennio stanno riplasmando il nostro panorama socio-culturale, dovremmo concludere che tale accelerazione del cambiamento storico sembra pericolosamente incline a risolversi in una sconfitta dell'umano[21]. Il pessimismo

17) Per un'esposizione del razionalismo critico attraverso le riflessioni del suo massimo esponente: K. Popper, *Tutta la vita è risolvere problemi. Scritti sulla conoscenza, la storia e la politica*, a cura di D. Antiseri, Bompiani, Milano 2001.
18) Si veda l'impatto di tale dinamica nella genesi dell'ideologia egualitaria, ricostruita da L. Dumont in due celebri volumi: *Homo aequalis*, Adelphi, Milano 1984; *Homo hierarchicus*, ivi, 1991.
19) J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Etas Libri, Milano 1984.
20) H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.
21) Una diagnosi suffragabile attraverso molti approcci disciplinari, fra i quali ci limiteremo a citare quello sociologico di M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.

pervade la visuale che l'Occidente ha di se stesso e che è tutto il contrario di quella fiduciosa realizzabilità di una *humana civilitas* che rappresentò il progetto fondativo di una nuova epoca della storia, secondo le coordinate che furono proprie dell'umanesimo rinascimentale e che l'illuminismo reinterpretò, non senza distorsioni[22].

Difficile trattenersi da un giudizio amaro intorno a quelle che ci appaiono come promesse mancate di dignificazione. Anziché portare alla creazione di una "cosmopoli" o città dell'uomo autenticamente conforme alle leggi dell'armonia cosmica e dunque trinitaria - secondo un programma che conobbe un'affascinante ricaduta in sede architettonica e urbanistica con la teorizzazione della "città ideale" – la modernità sembra offrire a gran parte del genere umano un habitat inabitabile. L'esito perverso dell'allargamento della società opulenta, con i suoi surrogati di un benessere deficitario, è il disadattamento di troppa parte di umanità ora relegata nei non-luoghi della marginalità, ora condannata a vivere direttamente o indirettamente con quello stato di guerra di tutti contro tutti che viene accettato come un fatto scontato, al quale ci si può solo assuefare[23].

Il cammino umano sembra essersi incagliato nella resa al sempre-uguale che obbliga a credere ineluttabile la contrapposizione amico-nemico, magari amplificata nei termini di uno scontro planetario tra sistemi socio-culturali antagonisti[24]. Una scissione che nega la coappartenenza originaria di ciascun essere umano al Padre celeste e che, paradossalmente, invoca oggi una convalida proprio nella religione. Insomma, allo stato attuale la modernità sembra soccombere al protagonismo della violenza sacrificale nella storia umana, una nozione che rappresenta quel fondo di oscurità belluina contro il quale l'umanesimo moderno ha sempre contrapposto il lume redentivo dell'intelligenza, unita alla speranza[25].

Ma tale lume non è affatto spento. Esso brilla tenacemente, solo che se ne vogliano vedere i guizzi tra i meandri di una vicenda umana punteggiata da cadute ma anche da risorgenze. Pur tra mille contraddizioni, il codice culturale dell'Occidente contiene un ricco bagaglio di risorse morali. Tra di esse spicca quella virtù cardine dell'umanesimo greco-romano, ma capace di svariati adattamenti nel corso del tempo, che gli antichi filosofi chiamavano "magnanimità": la propensione a farsi carico delle esigenze del mondo, connaturata al soggetto abituato a pensare non al "me" ma al "noi". Una virtù che implicitamente rimanda alla struttura onto-trinitaria della persona umana[26].

22) M. Horkheimer – T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1991.
23) Tra le molte diagnosi sui mali della contemporaneità, ci limitiamo a citare: R. Brague, *Dove va la storia? Dilemmi e speranze*, a cura di G. Brotti, La Scuola, Brescia 2015.
24) S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997.
25) Si veda la chiamata in causa dei grandi monoteismi in questo rigurgito planetario di violenza sacrificale, operata da un filosofo della religione come J. Assmann nelle sue molte opere, tra le quali citeremo: *Monoteismo e distinzione mosaica*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 2015.
26) R.A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Vrin, Paris 1951.

Il richiamo ad alcuni dei valori basilari dell'umanesimo moderno, che per la sua attenzione al dato dell'empatia può essere considerato antesignano dell'attuale umanitarismo[27], può servire a opporre un freno a quella che altrimenti sarebbe la deriva della modernità in direzione del disumano, con le conseguenti visioni distorte della nostra civiltà. Esiste una modernità rispettosa dell'umano – fedele dunque alla sua traccia primigenia – alla quale il cittadino dell'oggi può e deve fare appello, ai fini di una ridiscussione della modernità stessa nei suoi esiti controproducenti. Un simile atto non equivale a un rifiuto antimoderno e non sfocia in un moto a ritroso, che invochi un "ritorno indietro" a un passato vagheggiato come antidoto ai mali del presente. Il ripiegamento nostalgico è una fuga dalla realtà che solitamente dà luogo a opzioni perdenti. Esso non è giustificabile secondo la logica trinitaria, che non tende al regresso né alla ripetizione, ma alla variazione infinita.

La modernità dà origine a scenari che devono sempre essere considerati come riaggiustabili, riformabili - e nel caso, rivoluzionabili[28]. La libertà del giudizio, istanza irrinunciabile della modernità, permette di rivendicare nei confronti del tempo presente quella facoltà di re-interpretare il mondo che è manifestazione per eccellenza della libertà intellettiva dell'uomo[29]. In una prospettiva trinitaria, la creatività umana è a sua volta una risposta alla potenza inventiva con cui Dio ama le sue creature, le sostenta e interpella il genere umano, concorrendo a scriverne la storia.

Limitandoci a pochi sintetici richiami a un bagaglio tematico di ampiezza tale da non poter essere esaurito in questa sede, intendiamo focalizzare il nostro discorso sulla rassegna di alcune caratteristiche che qualificarono al suo esordio la modernità come "età nuova" di riavvio del cammino umano, dopo una parentesi di letargo[30]. È nota la metafora della luce che giunge a squarciare la coltre di un'età buia che sarebbe stata il Medioevo; parimenti nota è la metafora del risveglio che spezza un intervallo di sonno dell'intelletto. Si trattò di elaborazioni mitografiche che i protagonisti della rivoluzione culturale fra XV e XVI secolo introdussero per giustificare l'idea di una svolta che si imponeva come necessaria nel cammino storico. È opportuno richiamarle qui per ricordare la carica di entusiasmo che sorresse gli artefici di una stagione di intensa produttività in tutti i campi – non solo quello artistico e culturale. Riflesso dell'agitarsi di una poderosa inquietudine intellettuale, l'esordio rinascimentale della modernità rappresentò il trionfo di quello che Ernst Bloch chiamò il *Principio Speranza*, il sotterraneo motore della *humana civilitas*[31].

27) Secondo la genealogia suggerita da L. Hunt, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Laterza, Roma 2010.
28) J.H. Billington, *Con il fuoco nella mente. Le origini della fede rivoluzionaria*, Il Mulino, Bologna 1986.
29) E. Bloch, *Experimentum Mundi. La domanda centrale, le categorie del portar fuori, la prassi*, Queriniana, Brescia 1980.
30) E. Garin, *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Morano, Napoli 1969.
31) E. Bloch, *Il Principio Speranza*, a cura di R. Bodei, Garzanti, Milano 2004.

Il ricordo della progettualità originaria serve qui a delineare un sentiero di collegamento fra passato e presente che metta in risalto l'intenzionalità umanizzante della civiltà di cui noi siamo figli. Sarà così possibile concepire la modernità come un processo da governare, e cioè da rettificare se necessario, secondo una possibilità che fu aperta dalla rivoluzione antimedievale che ebbe avvio con il Rinascimento. Il Medioevo, in questo schema, può essere assunto a modello di una società vincolata all'ossequio alla tradizione. La civiltà moderna va invece pensata come modello di civiltà affrancata dal tradizionalismo, dunque come sempre suscettibile di un rimodellamento secondo indirizzi di volta in volta riconosciuti come più giusti e più adatti da parte della coscienza giudicante dell'uomo morale, che è un uomo in evoluzione. La modernità nacque come rivendicazione del carattere evolutivo della persona umana e della civiltà da essa promanante, secondo le categorie della ragione morale[32].

Proprio per dare conto della sua carica innovativa, la modernità ha offerto di se stessa una ricostruzione cronologica che trova nel Rinascimento il punto di avvio. La cesura tra Medioevo ed età moderna, che continua a essere in uso nei nostri manuali, segna nel XV secolo l'inizio di una nuova fase della storia dell'Occidente, sorta in concomitanza con la diffusione per tutta Europa di un nuovo modo di fruire il mondo e la condizione umana. Tuttavia lo sviluppo della cultura occidentale, soprattutto negli ultimi due secoli, ha portato ad accentuare alcuni aspetti di tale momento genetico, mettendone altri in sottordine. Vale pertanto la pena osservare quel lato della modernità che è rimasto in penombra e che attualmente sembra giacere sepolto sotto una coltre viscosa di contraddizioni che sembra dare ragione ai denigratori, i quali in alcuni casi si augurerebbero la liquidazione non solo della modernità ma dell'Occidente come entità religioso-culturale.

Il lato dimenticato della modernità può essere recuperato attraverso l'analisi di alcuni aspetti del Rinascimento che risultano fortemente collegati con la tradizione onto-trinitaria dell'Occidente cristiano. Soffermiamoci a ripercorrerne alcuni aspetti partendo dalla tendenza a fare dell'uomo il centro simbolico del mondo, che fu l'atteggiamento che contraddistinse l'umanesimo moderno fin dal suo nascere e che viene solitamente contrapposto al teocentrismo del Medioevo. Come si è avuto modo di notare in altra sede, l'atteggiamento antropocentrico dell'umanesimo non andrebbe mai valutato senza tenere conto di quel "nesso teandrico" che ne costituisce la necessaria impalcatura. Senza il supporto dell'antropologia cristiana, in special modo di quella elaborata dalla Patristica greca, non si comprenderebbe la nascita di una nuova pedagogia, che fu il principale campo di applicazione dell'umanesimo europeo del Quattro e del Cinquecento come rivoluzione intellettuale[33].

32) Una ricapitolazione in P. Prodi, *Homo Europaeus*, Il Mulino, Bologna 1985. Per un sollecitante nesso tra primato della coscienza e genesi della modernità: P. Valadier, *Elogio della coscienza*, SEI, Torino 1995.
33) M. Pellegrini, *Umanesimo. Il lato incompiuto della modernità*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 148-149.

Alla base del risalto che la pedagogia umanistica diede al carattere plastico e ascensionale della natura umana, vi fu la riscoperta del conato teomimetico che è proprio dell'uomo come essere conformato a Dio e a Lui tendente: l'uomo come "teoide" - tanto per usare una parola impiegata dai testi ermetici, ripresa dalla patristica cristiana e riproposta a metà Quattrocento da Giannozzo Manetti nel suo *De dignitate et excellentia hominis*[34]. Ne derivò una rivisitazione della tradizione sapienziale dell'Occidente classico-cristiano, diretta a elaborare nuove pratiche di valorizzazione della persona umana come essere divinamente sovrano, ossia come libertà da coltivare e affinare, e non certo da reprimere come sbrigativamente si usava secondo un approccio superficialmente ascetico ma in realtà castigatorio.

In linea con un presupposto di natura onto-trinitaria, il programma pedagogico dell'umanesimo non fu orientato alla promozione dell'individuo preso a sé, scisso o addirittura contrapposto agli altri. Al contrario, l'educazione umanistica si concepì quale aggiornamento di un'etica comunitaria – tanto che Aristotele continuò ad essere preferito a Platone, da parte dei pedagogisti - nel ribadire la necessità di perseguire l'innalzamento di sé e dell'altro nella dimensione della relazionalità naturale (famiglia, corte, città, stato) e soprannaturale (Chiesa)[35].

Peculiare dell'umanesimo rinascimentale fu l'attivazione del rapporto di empatia che spinge l'individuo a provare attrazione per la persona che riconosce a sé affine, ammirandone le doti fino a sentire il bisogno di emularla. Ne deriva una gara di eccellenza che tuttavia deve essere condotta secondo la scrupolosa regola morale del rispetto per la dignità propria e altrui, pena lo scadimento nella bieca logica rivalitaria così bene studiata da R. Girard[36]. L'agonismo, e non l'antagonismo, fu la cifra delle attitudini relazionali dell'umanesimo rinascimentale. Il riconoscimento delle meravigliose doti insite come potenzialità in ogni essere umano si accompagnò al trasporto nel considerare le prove di grandezza effettivamente raggiunta da alcuni individui di eccezionale levatura – primi fra tutti, i personaggi più illustri dell'antichità[37]. All'occasione, questa idealizzazione dell'umano poté scadere nel cedimento alla pulsione di autocompiacimento; ma al suo fondo l'umanesimo rinascimentale non può essere ridotto a una mera sollecitazione dell'istinto narcisista.

Grande fu il valore attribuito al sentimento di ammirazione quale leva atta a innescare un processo di crescita morale come uscita da sé e tensione verso l'assoluto. La riscoperta della *paideia* greco-romana fu l'esito di questa esaltazione del gioco di scambio identificativo, vero e proprio *commercium* condotto in uno spiri-

34) G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, a cura di E.R. Leonard, Antenore, Padova 1975. Per un'analisi dell'opera: M. Schmeisser, *"Wie ein sterblicher Gott…". Giannozzo Manettis Konzeption der Würde des Menschen und ihre Rezeption im Zeitalter der Renaissance*, Fink, München 2006.
35) J. Hankins, *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Edizioni della Normale, Pisa 2009.
36) Tra i molti illuminanti testi di questo autore, citeremo almeno: R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 2008; *Il capro espiatorio*, ivi 2011.
37) A. Ponsetto, *L'umanesimo rinascimentale e la nascita della modernità*, Cleup, Padova 2011.

to di sublimazione, nel quale un soggetto che si riconosce mancante si appoggia a un soggetto più forte, dal quale riceve una conoscenza liberatoria che lo fortifica nell'avventura di diventare se stesso. La disponibilità a ravvisare come desiderabili per sé le qualità che si contemplano nell'altro è il fondamento, tanto per fare un esempio illustre, della lezione di estetica pedagogica intrecciata da Baldassarre Castiglione tra le pagine del *Cortegiano*[38].

La ricerca dell'ammirazione fu praticata nel Rinascimento in una varietà di settori che andò dall'arte del comportamento – un campo nel quale il *Cortegiano* esercitò un magistero internazionale - alle discipline artistiche e intellettuali, anch'esse destinate a un'irradiazione che partì dall'Italia e toccò ogni punto dell'Occidente e non solo. Una particolare attenzione deve essere posta al settore della comunicazione pubblica, anch'esso rivoluzionato da quella magniloquenza che fu una ricaduta fra le più tipiche della rivoluzione umanistica. L'applicazione all'arte della parola di uno stile volto alla monumentalità va compresa alla luce del principio della cura edificatoria che la persona umana è chiamata a svolgere verso se stessa e verso i propri simili[39].

Le teorie e le pratiche educative del Rinascimento furono profondamente influenzate dalla scoperta della perfettibilità dell'essere umano: "l'uomo è un animale educabile" (*homo animal doctrinabile*), disse Coluccio Salutati[40]. Correlato a ciò fu lo sviluppo della convinzione secondo cui il mondo è migliorabile attraverso gli strumenti della scienza e dell'arte. Nel perseguire tale compito, la persona d'ingegno è chiamata ad attingere a tutte le risorse della propria inventiva, ma non deve procedere a proprio arbitrio. L'uomo del Rinascimento è un uomo "vincolato": è tenuto a seguire le leggi dell'armonia universale (*harmonia mundi*). Il canone della bellezza e quello della giustizia convergono nel porre limiti di ordine metafisico alla concezione che l'uomo sviluppa di sé e delle proprie possibilità. Data la predominanza del criterio estetico, la meta dello sforzo progettuale è vista nell'abbellimento del mondo come habitat del genere umano, frutto di un perfezionamento e non di uno stravolgimento della natura[41].

Ingegnosamente proattivo, l'uomo del Rinascimento è *homo faber* che splende di una luce particolare, derivante dal suo rinnovato legame di filiazione dalla civiltà classico-cristiana la quale poneva al centro dell'umano conoscere l'imprescindibilità della religione come certezza dell'interdipendenza fra Dio, umanità e cosmo. Il prototipo di uomo rinascimentale non coincide con quello di un *self-made man* intraprendente e ambizioso ma anche appropriativo e magari predatorio. Non può essere visto come precursore di profili antropologici più tardi, figli dell'ateismo e del tecnocapitalismo, come quello del super-uomo pronto a infran-

38) C. Raffini, *Marsilio Ficino, Pietro Bembo, Baldassarre Castiglione. Philosophical, Aesthetic, and Political Approaches in Renaissance Platonism*, P. Lang, New York 1998.
39) M. Fumaroli, *L'età dell'eloquenza. Retorica e res literaria dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica*, Adelphi, Milano 2002.
40) G. Paparelli, *Feritas, Humanitas, Divinitas. L'essenza umanistica del Rinascimento*, Guida, Napoli 1973, pp. 26 ss.
41) L. Spitzer, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, Il Mulino, Bologna 2009. Per un testo di grande valore esemplificatorio: F. Giorgio (Zorzi), *L'armonia del mondo*, a cura di S. Campanini, Bompiani, Milano 2010.

gere norme e freni morali, oppure quello del vorace consumatore di conoscenze e di emozioni, oppure ancora quello del tirannico progettatore di realizzazioni condotte al prezzo dello sfruttamento del prossimo, o infine quello del dominatore affetto da delirio di onnipotenza. L'uomo del Rinascimento da un lato si costruisce, ma dall'altro si lascia costruire, rispettoso e confidente nella positività delle forze provvidenziali di una natura amica, ministra di Dio[42].

Tra le frontiere dell'esperienza associata che la cultura del Rinascimento si diede ad allargare con particolare sagacia, ve ne fu una che merita una menzione speciale, data la rilevanza che essa assume se messa in relazione con i problemi che assillano il mondo di oggi. Si tratta dello sviluppo di un'attitudine dialogica finalizzata a neutralizzare la radice teologica delle contrapposizioni tra i diversi sistemi di credenze che si disputano l'occupazione della scena del mondo. L'umanesimo, in altre parole, fu l'antesignano non solo dell'umanitarismo ma anche del dialogo interreligioso, come è possibile desumere dalla grande figura di Giovanni Pico della Mirandola[43].

Da dove provenne questo impulso a guardare oltre lo steccato della propria tradizione veritativa di appartenenza? Si può abbozzare una risposta, ricordando il carattere costitutivamente multanime della tradizione occidentale, che risalta in modo particolare nei suoi momenti di rifioritura e di riscoperta. Già con Petrarca, che ne fu l'antesignano, l'umanesimo rinascimentale manifestò un atteggiamento profondamente innovativo nel ripensare il rapporto fra le diverse esperienze religiose dell'umanità[44].

Alla base di tutto vi fu quel sentimento di ammirazione verso l'umana grandezza presa in sé, cui abbiamo accennato più sopra, che venne liberamente assecondato dalle menti più dotte e illuminate. L'eccellenza che si poteva vedere all'opera in alcuni illustri personaggi dell'antichità, vissuti prima di Cristo, faceva rifulgere in loro uno spessore morale che si poteva addirittura ritenere superiore a quella di molti cristiani, mentre i valori etici da loro professati si rivelavano sostanzialmente vicini a quelli del Vangelo. Cultura della riabilitazione dell'umano senza delimitazioni pregiudiziali, l'umanesimo maturò un'attitudine a parificare pagani e cristiani che portò al riconoscimento della coappartenenza dell'intera famiglia umana a un'unica comunità teologica, depositaria di un messaggio di Rivelazione frammentato in diversi contesti, ma unitario nella sua provenienza. Un patrimonio di pietà e di saggezza che oltrepassa le barriere dello spazio e del tempo e che non ammette distinzioni a priori. L'unico criterio di merito davanti a Dio è quello della conformità ai suoi voleri, dunque la santità di vita e di pensiero[45].

L'esaltazione dell'uomo naturale come essere strutturalmente *capax Dei* fu un portato della rivoluzione intellettuale del Rinascimento, che in questo caso compì un decisivo approfondimento della nozione trinitaria di persona uma-

42) E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1974; A.G. Debus, L'uomo e la natura nel Rinascimento, Jaca Book, Milano 1982.
43) M. Pellegrini, *Umanesimo*, cit., pp. 159 ss., con bibliografia.
44) K. Stierle, *La vita e i tempi di Petrarca. Alle origini della moderna coscienza europea*, Marsilio, Venezia 2007.
45) M. Pellegrini, *Religione e umanesimo*, cit., pp. 64 ss.

na, previa abolizione di quel criterio discriminatorio rappresentato dalla pretesa esclusivista della propria religione di appartenenza. Riassumibile nel concetto di *docta pietas*, l'interesse verso l'esperienza della salvezza universale si tradusse in un'ermeneutica del vissuto religioso dalle possibilità illimitate. Tutto ciò che è umano ci appartiene, dunque tutto ciò che è religioso ci coinvolge, si potrebbe dire riecheggiando il famoso verso terenziano *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*[46].

Il Rinascimento fu un'età di contrasti vivacissimi e talora anche tragici. Il vissuto religioso della tradizione fu sottoposto a revisione, approdando a esiti dirompenti con la Riforma protestante. Non affronteremo qui quest'argomento, troppo vasto, ma resteremo confinati al campo della teologia umanistica, che rappresenta l'aspetto più sintonico con i nostri interessi in questa sede. Concluderemo rilevando che ciò che appare più affascinante di questa straordinaria stagione di rigoglio creativo è la fiduciosa apertura verso le infinite possibilità riposte nell'atto della comprensione di sé e del mondo. La rispettosa ammirazione tributata alle più suggestive manifestazioni storiche del contatto intercorrente fra divino e umano si tradusse in curiosità onnivora, in desiderio di avvicinare reciprocamente, di correlare e apparentare le diverse voci – come si propose di fare Giovanni Pico della Mirandola, il massimo genio teologico del Quattrocento italiano[47].

Da questa linea di ricerca della somiglianza co-originaria, e della connessa laboriosa trasformazione del concetto di estraneità oppositiva in quello di pluralità armoniosa, discese una lunga storia di tentativi di superamento della conflittualità, attraverso le quali la società moderna ha sempre attinto all'ottimismo umanistico per venire a capo delle tragedie con cui si è via via confrontata. Basti pensare alla cultura della tolleranza, sviluppatasi a partire dall'età delle guerre di religione originate dalla fanatizzazione dello scontro fra Riforma e Controriforma. Reagendo allo scadimento della religione in "ferocia" - secondo una pregnante definizione di Voltaire - l'umanesimo europeo accentuò la nozione di religione come sapienza. Ne scaturì quella visione illuminata che nel Settecento approdò alla definizione di un "teismo universale" che si ritrova nel Lessing di *Nathan il Saggio*. Saltando al Novecento, questo steso filone riemerse nel richiamo a coltivare la "nobiltà dello spirito", che Thomas Mann lanciò a un'Europa prostrata dalla vergogna dei totalitarismi e dall'abominio delle guerre mondiali[48]. Ogni volta che si è trattato di rintracciare, fra le macerie prodotte dal trionfo del disumano, il filo d'oro della coerenza a una vocazione originaria dell'essere uomini, l'umanesimo occidentale ha messo in mostra la sua capacità di riproporsi, di "rinascere"[49].

46) Si veda la recente antologia: *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, a cura di R. Ebgi, con un saggio di M. Cacciari, Einaudi, Torino 2016.
47) H. de Lubac, *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, Jaca Book, Milano 1994. Una suggestiva raccolta di testi in G. Busi - R. Ebgi, *Giovanni Pico della Mirandola. Mito, magia, qabbalah*, Einaudi, Torino 2014.
48) B. Riemen, *La nobiltà di spirito. Elogio di una virtù perduta*, Rizzoli, Milano 2010.
49) Si veda l'affascinante percorso tracciato dagli studi di R. Celada Ballanti, di cui si ricordano almeno: *Pensiero religioso liberale: lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009; *Religione, storia, libertà. Studi di filosofia della religione*, Liguori, Napoli 2014.

Riteniamo di avere fornito spunti sufficienti a delineare una genealogia della modernità, e dunque una sua direzione tuttora suscettibile di ripresa, che risulta in netto contrasto con le cupe visioni che di essa circolano nel mondo attuale. Se volessimo provare a risolvere in positivo la crisi che tormenta la civiltà dell'Occidente, dovremmo ripensare alle molte espressioni che la spiritualità trinitaria come "forza umanizzante" ha assunto nel corso del tempo. Sono altrettante risorse che attendono di essere adeguatamente conosciute e utilizzate, specialmente quando la persona umana sembra avere smarrito la consapevolezza del suo costitutivo splendore.

MARCO PELLEGRINI
Professore presso il Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione dell'Università di Bergamo
marco.pellegrini@unibg.it