

ANGELO SCUDERI

Ripensare l'umano nella crisi tra complessità, libertà e cura

[Rethinking Human in the Crisis Between Complexity, Freedom, and Care]

SINTESI. A partire dalle prospettive discusse negli altri cinque saggi di questo quaderno, il presente articolo propone un ripensamento radicale dell'umano, superando la tradizionale visione isolazionista per abbracciare una prospettiva relazionale e multidimensionale. Prendendo anzitutto in esame la complessità come paradigma ontologico, si evidenzia come l'umano sia inserito in una rete di interdipendenze che richiede nuove forme di responsabilità etica e solidarietà planetaria. L'analisi si sposta quindi sulla dimensione etica, esplorando la libertà come fondamento della pace e della convivenza globale. Si approfondisce il ruolo dell'ermeneutica critica, che valorizza l'autonomia del pensiero storico-filosofico e ne preserva l'originalità contro interpretazioni riduttive. Infine, la riflessione si arricchisce della prospettiva spirituale attraverso il concetto di numinoso, inteso come esperienza di illuminazione e rivelazione che trasforma la coscienza e apre a una relazione nuova tra uomo, divino e mondo. L'articolo sostiene che solo attraverso questa integrazione di complessità, etica, critica e spiritualità è possibile un vero ripensamento dell'umano, come essere aperto, vulnerabile e capace di trasformazione.

PAROLE CHIAVE: Ripensare l'umano, Complessità, Etica, Ermeneutica, Numinoso

ABSTRACT. Starting from the perspectives discussed in the other five essays in this special issue, this article proposes a radical rethinking of the human condition, moving beyond the traditional isolated views to embrace a relational and multidimensional perspective. First of all, considering complexity as an ontological paradigm, it highlights how the human is embedded in a network of interdependencies that calls for new forms of ethical responsibility and planetary solidarity. The analysis then shifts to the ethical dimension, exploring freedom as the foundation of peace and global coexistence. The role of critical hermeneutics is examined, emphasizing the autonomy of historical-philosophical thought and preserving its originality against reductive interpretations. Finally, the reflection is enriched by the spiritual perspective through the concept of the numinous, understood as an experience of illumination and revelation that transforms consciousness and opens a new relationship between human, divine, and world. The article argues that only through this integration of complexity, ethics, critique, and spirituality can a true rethinking of the human emerge – one that is open, vulnerable, and capable of transformation.

KEYWORDS: Rethinking the Human, Complexity, Ethics, Hermeneutics, Numinous

A mo' di introduzione

Che cosa significa ripensare l'umano oggi, in un tempo attraversato da crisi ecologiche, etiche, epistemologiche? Quale vocabolario è ancora in grado di nominare responsabilità, libertà, cura, senza ricadere nei vecchi dualismi della modernità? I cinque saggi raccolti in questo quaderno – pur affrontando tematiche differenti, dall'ontologia della complessità all'etica globale, dall'ermeneutica filosofico-politica e teologica alla medicina come forma di sapere – convergono su un'esigenza comune: ridefinire il senso dell'umano alla luce di un mondo radicalmente trasformato e in perpetua trasformazione radicale.

L'intento di questo contributo è duplice: da un lato, riprendere e intrecciare i percorsi teorici offerti dai saggi precedenti, mettendone in luce le risonanze implicite e le tensioni; dall'altro, proporre una chiave di lettura condivisibile, costruita attorno a tre concetti-fulcro che attraversano l'intero quaderno: complessità, libertà e cura.

Questi termini, lungi dall'essere semplici categorie, costituiscono – se pensati insieme – i pilastri di un possibile umanesimo rigenerato, in grado di oltrepassare i limiti del paradigma moderno senza cedere alla disgregazione postmoderna.

Tale prospettiva non vuol offrire affatto una ricomposizione totalizzante, ma una sintesi aperta, che riconosce la fragilità del sapere e dell'agire umano e fa della relazione – tra soggetti, corpi, sistemi e narrazioni – il proprio principio costitutivo. Un pensiero, per usare le parole di Edgar Morin, che sia “ben fatto”, e contrasti la mera pienezza, l'accumulazione e la disgregazione del sapere¹.

1. Complessità: fine della linearità, inizio del pensiero relazionale

La crisi epistemica che attraversa la contemporaneità tardo-occidentale si manifesta anzitutto nel fallimento definitivo del paradigma riduzionista, incapace di rendere conto della densità del reale attuale. La pretesa di separare, semplificare, dominare e prevedere i fenomeni attraverso categorie rigide si infrange oggi contro un mondo sempre più interconnesso, opaco, non-linearmente strutturato. Il pensiero della complessità non nasce solo come reazione, ma come tentativo positivo di ricostruzione teorica: esso mira a cogliere le articolazioni relazionali e processuali del reale, valorizzando l'incertezza come tratto strutturale, e non come eccezione da correggere.

¹ Cfr. E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 15.

Il passaggio è di natura epocale: dalla logica della semplificazione a un'ontologia del tessuto relazionale. Tale visione non è solo descrittiva, ma ha risvolti profondamente etici e politici, poiché mostra come ogni essere – umano o non umano – sia coinvolto in una rete di interdipendenze non neutralizzabili. È quanto sostiene Edgar Morin, uno dei padri del pensiero complesso, quando scrive: «la coscienza della multidimensionalità ci porta all'idea che ogni prospettiva unidimensionale, ogni visione specialistica, parcellare, è povera. Deve necessariamente essere collegata alle altre dimensioni»².

In ambito scientifico, la crisi della linearità causale si manifesta in modo sempre più evidente a partire dalle ricerche pionieristiche di Ilya Prigogine, il quale ha dimostrato come i sistemi complessi – siano essi biologici, chimici o sociali – non possiedano una struttura chiusa e deterministica, ma risultino al contrario intrinsecamente aperti all'ambiente esterno, caratterizzati da dinamiche di instabilità e non-linearità che li rendono imprevedibili nel lungo termine. Questa visione ha contribuito a rivoluzionare la comprensione tradizionale dei fenomeni, mettendo in luce che il comportamento emergente di tali sistemi deriva da interazioni reticolari, feedback circolari e fluttuazioni che sfuggono a spiegazioni causali e deterministiche, aprendo così la strada a un paradigma scientifico fondato sulla complessità e sull'interconnessione continua tra ordine e caos³. Da qui, la necessità di un nuovo metodo: non-lineare, dialogico, riflessivo. La complessità, tuttavia, non equivale al caos, ma implica la coesistenza di ordine e disordine, la capacità di connettere elementi eterogenei in forme temporanee di significato. Lo scopo non è eliminare l'incertezza, ma imparare a navigarla.

Questa visione ha conseguenze profonde sull'idea stessa di realtà: non un insieme di oggetti isolati, ma un campo dinamico di relazioni. Si tratta, in termini ontologici, di pensare l'essere non come sostanza né come soggetto, ma come relazione *simultaneamente* delineata e reciproca – una prospettiva che trova eco nel pensiero di autori come Bruno Latour, per il quale «possiamo abbandonare le analisi del quadro vuoto della temporalità e ritornare al tempo che passa, cioè agli esseri e alle loro relazioni, alle reti costruttrici di irreversibilità e di reversibilità»⁴.

In questo senso, la complessità non è solo una sfida epistemica, ma anche una chiamata etica e politica. Il riconoscimento della nostra vulnerabilità interconnessa – a livello ecologico, sociale, culturale – richiede un nuovo impegno: una solidarietà planetaria, fondata non su astrazioni, ma sulla consapevolezza che,

² E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993, p. 68.

³ Cfr. I. Prigogine, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1979, pp. 146-159.

⁴ B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 1995, p. 90.

come scrive Morin, «le minacce mortali e i problemi fondamentali creino una comunità di destino per l'umanità intera»⁵. È proprio su questa soglia che il pensiero complesso si apre a un possibile umanesimo del futuro: non più fondato sull'individuo astratto, ma sull'interdipendenza come condizione originaria dell'esistenza della persona. Lo scritto di Attilio Meliadò offre una serrata argomentazione della prospettiva che si apre quando si pensa la complessità come ontologia relazionale dell'attualità.

2. *Libertà: datum prius come fondamento infondato, come apertura radicale*

Se la complessità ci impone di ripensare l'ontologia in termini relazionali e processuali, la libertà – tradizionalmente intesa come autonomia razionale individuale – è a sua volta profondamente sollecitata. Vincenzo Cicero, nel suo contributo, mettendo a confronto il centro nevralgico dell'etica kantiana con le sfide globali del presente, mostra l'opportunità di disancorare la libertà da ogni presupposto sia materiale sia trascendente, per restituirle il carattere originario di potenza (forza) dativa trascendentale: per cui il dare, frutto di quel *datum prius* che “è” la libertà, ha primato ontologico su ogni *facere* e *factum* – sociale, morale, politico – in una forma di figliolanza (del *facere* nei confronti del *dare*) che ne innerva l'essenza e ne permette l'in-sorgenza. Solo una libertà laicamente “infondata” può rispondere all'altezza/sprofondamento della crisi globale: una libertà che lasci assecondare non una volizione di potere, prepotenza e ultrapotenziamento, ma la potenzialità liminale e in-stabile ch'essa è sorgivamente, così che l'umano possa autenticamente prendersi cura della propria e altrui datità esistenziale.

In *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Kant parla notoriamente del “male radicale” come di un elemento costitutivo della natura umana, che quanto più sollecita l'agire a configurarsi come frutto di una scelta e non di una necessità naturale, tanto più sancisce la propria appartenenza al *datum* della libertà⁶. Questa assunzione rimane centrale anche per il nostro tempo: il libero dare non è assicurato né garantito una volta per tutte, ma continuamente esposto alla possibilità della distruzione o della rigenerazione a causa della natura della libertà – che è anche libertà di scegliere il male, di lusingare l'amor proprio e di negare il libero dare e fare altrui. Ma è anche e soprattutto nella precarietà che la libertà può ispirare nell'umano una sollecitazione etica profonda: non soltanto *dare qualcosa*, ma

⁵ E. Morin, *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 36.

⁶ Cfr. I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Bompiani, Milano 2001, pp. 117-127.

dare la possibilità di dare responsabilmente, gratuitamente, in un mondo plurale.

Nello scritto di Luciano Tripepi, questa suggestione della libertà come infondata datività mi pare intrecciarsi con la critica all'interpretazione taubesiana del *Frammento teologico-politico* di Benjamin, l'originalità del cui pensiero viene mostrata come non riconducibile a genealogie ideologiche o teologiche precostituite. Il rifiuto motivato di leggere Benjamin alla maniera di Taubes, cioè attraverso la lente della tradizione marcionita che deprezza il valore messianico della Torah, evidenzia infatti un punto su tutti: la libertà dell'ermeneusi testuale, che è parte costitutiva del pensiero critico, si estrinseca al meglio – perché maggiormente arrischiata – quando può esercitarsi su scritti *precar*i (incompleti, frammentari, rapsodici, zeppi di varianti), ma speculativamente *densi e solidali*, quali sono tanti testi benjaminiani⁷. Così, l'istanza messianica di Benjamin, che resiste a ogni linearità per fondare «un concetto di presente come quell'*adesso* [*Jetztzeit*], nel quale, per così dire, sono disseminate e incluse schegge del tempo messianico [istituendo] una connessione tra storiografia e politica, che è identica a quella teologica tra rammemorazione e redenzione»⁸, diviene essa stessa un principio ermeneutico dal grande afflato libertario, in quanto l'improvviso arresto messianico del pensare nell'*adesso* cristallizzato, in uno con la reinterpretazione rammemorante dell'«intero corso della storia», è in grado di dare redenzione a *ogni* passato oppresso⁹ – «senza alcuna pretesa di legittimità se non la parziale salvezza dai dominatori», come chiosa icasticamente Tripepi.

In questo contesto, a maggior ragione, la libertà va pensata come *infundatum datum prius* e, insieme, movimento dativo, costituente, apertura del e al possibile. Ne risulta immediata un'implicazione di essenziale caducità in ambito etico, come ha peraltro sottolineato Judith Butler proponendo una soggettività etica “precaria”, costruita nel linguaggio e nella relazione, sempre esposta, vulnerabile.

Rispondere al volto, capirne il significato, vuol dire essere consapevoli di ciò che è precario nella vita altrui, o, piuttosto, della precarietà della vita stessa. Non si tratta, per dirla con Lévinas, di risvegliarsi alla propria vita, e, di qui, estrapolare dalla comprensione della propria precarietà quella della vita preca-

⁷ Se non viene commisurato a questa densità e solidarietà, qualsiasi enunciato benjaminiano resta preda di interpretazioni pregiudiziali e capziose, come appare quella di Taubes.

⁸ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, in *Opere complete*. VI, Einaudi, Torino 2004, p. 513.

⁹ Cfr. *ibi*, p. 492. “Ogni passato” significa: non escluse le epoche dell'ebraismo veterotestamentario. Basti pensare alla frase finale di *Sul concetto di storia* (p. 493), che riporta una suggestiva conseguenza del divieto di investigare il futuro imposto dalla Torah agli ebrei: «Per gli ebrei [...] nel futuro ogni secondo era la piccola porta attraverso la quale poteva entrare il messia».

ria altrui. Deve essere una comprensione della precarietà dell'Altro. È questo che permette al volto di appartenere alla sfera dell'etica¹⁰.

Del resto, il riferimento a Emmanuel Lévinas sembra a questo punto inevitabile, data la posizione assunta dal filosofo lituano-francese intorno alle origini della soggettività libera, intesa come responsabilità verso l'altro, cioè come eteronomia originaria¹¹.

Ripensare la libertà oggi significa allora accettarne il carattere di potenza sostanzialmente drammatica: essa non è fonte di stabilità, ma di rischio; non proprietà (né duratura né transeunte), ma esposizione, messa a repentaglio; senza fondo, ma soglia – magari «di una piccola porta».

È proprio in questa vulnerabilità dei fatti e atti a cui dà luogo che risiede la dote della libertà, dunque la possibilità di prospettare l'orizzonte di un'etica globale, capace di riconoscere la pluralità dei soggetti e l'irriducibilità delle loro relazioni.

3. *Cura: ricomporre i saperi, custodire il vivente*

Se la complessità invita a riformulare la nostra immagine del mondo e la libertà esige di essere ripensata come potenza dativa drammatica, precaria e responsabile, la cura si impone come categoria che tiene insieme entrambi i livelli, favorendone l'operatività. Non si tratta di un concetto secondario o accessorio: la cura è il luogo in cui filosofia e medicina – ma anche scienza, politica e spiritualità – possono tornare a parlarsi, superando secoli di separazione disciplinare e simbolica.

L'etimologia stessa della parola “medicina”, che Giuseppe De Vita nel suo saggio ci invita ad apprezzare, deriva dal latino *medeor* (curare, meditare) e rivela una genealogia antica e profonda: il prendersi cura non è solo gesto tecnico, ma atteggiamento esistenziale, un modo di abitare il mondo. Nella cultura omerica, la cura è ancora affidata agli dèi; nella filosofia greca, con Platone e Aristotele, essa diventa esercizio della ragione. Il cristianesimo ne fa il luogo dell'alleanza tra corpo e anima, mentre la modernità, con Cartesio, operando la scissione tra *res cogitans* e *res extensa*, trasforma il corpo in oggetto clinico e lo separa dalla riflessione filosofica¹².

¹⁰ Cfr. J. Butler, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Meltemi, Roma 2004, p. 141.

¹¹ Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 230-231.

¹² Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 2006, Seconda Meditazione, pp. 89 ss.

È solo nella contemporaneità che questa frattura può essere ricomposta: nel momento in cui la medicina, di fronte a sfide planetarie (pandemie, crisi ambientali, biopolitiche), si interroga nuovamente sul senso della propria prassi, e la filosofia riscopre l'urgenza di farsi concreta, relazionale, incarnata, come Hans Jonas illustrava nel suo *Principio responsabilità*, indicando una nuova etica della cura fondata non sull'onnipotenza della tecnica, ma sulla preoccupazione per la vulnerabilità dell'altro e del pianeta: «Questo comporterebbe la ricerca non soltanto del bene umano, bensì anche del bene delle cose extraumane, estendendo il riconoscimento dei “fini in sé” al mondo naturale e includendone la cura nel concetto di bene umano»¹³.

La cura, in questa prospettiva, non è solo pratica sanitaria o affettiva, ma categoria filosofica fondamentale. Si situa al crocevia tra ontologia, etica e politica. Recentemente, la *care ethics* sviluppata da studiose come Carol Gilligan e Joan Tronto¹⁴ ha mostrato come la cura debba diventare criterio politico, base per una società fondata non sull'autonomia astratta, ma sull'interdipendenza reale. Gilligan, in particolare, ha criticato una visione morale centrata sul dovere impersonale (una critica diretta a Kant – seppur capziosa), proponendo invece un modello etico che nasce dall'ascolto, dalla relazione e dalla responsabilità *concreta* verso l'altro¹⁵. L'etica della cura, in questa prospettiva, non è una “morale al femminile”, ma una vera e propria rivoluzione concettuale che invita a ripensare la giustizia a partire dalla vulnerabilità e dalla reciprocità.

In questo quadro, l'umanesimo rigenerato che emerge dai saggi qui presentati assume una forma più precisa: non l'esaltazione dell'individuo razionale e separato, ma la riscoperta dell'umano come essere vulnerabile, relazionale, responsabile. La cura, allora, è il luogo in cui complessità e libertà si incarnano, si traducono in forma di vita, possono aprire a un'etica cosmica futura.

4. *Il numinoso come categoria relazionale della complessità*

Nel contesto della crisi epistemica della modernità, si fa sempre più evidente la necessità di strumenti concettuali capaci di restituire spessore all'esperienza nella sua totalità, comprendendone le dimensioni affettive, relazionali e spirituali. In questa direzione si colloca la riflessione sul numinoso come categoria centrale per

¹³ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990, p. 12.

¹⁴ Cfr. J. Tronto, *Un mondo vulnerabile. Per una politica della cura*, Saggiatore, Milano 2006.

¹⁵ C. Gilligan, *In a different voice*, Harvard University Press, Cambridge 1993, pp. 164-165.

una comprensione non riduzionistica della realtà. Rudolf Otto, in *Il sacro*, definiva il numinoso come realtà totalmente altra, “esperienza primaria” che irrompe nella coscienza come *mysterium tremendum et fascinans*, suscitando insieme timore, attrazione e sorpresa¹⁶. Lungi dall’essere un semplice contenuto dottrinale, il numinoso è, per Otto, una forma di sapere affettivo, prerazionale, che interpella il soggetto e lo decentra.

Secondo Teresa Floriddia, una singolare interpretazione dell’esperienza numinosa si trova nel pensiero di Pavel Florenskij¹⁷, il quale elabora una vera e propria “fisica paradossale” della rivelazione che, pur parlando in termini materiali o fisici (luce, suono, corpo), è orientata proprio a quella che Otto e Jung chiamerebbero “la manifestazione del numinoso”. In *La colonna e il fondamento della verità*, Florenskij descrive l’illuminazione spirituale come un evento che irrompe nel quotidiano e collega il finito all’infinito attraverso l’amore e l’amicizia, in una relazione triadica che coinvolge il soggetto, l’altro e il divino. La rivelazione non è dunque un contenuto meramente trasmesso dall’aldilà dell’umano, ma un’esperienza che attraversa il vissuto investendolo dal basso e dall’alto, una forma eminente di conoscenza insieme mistica e incarnata.

L’evento rivelativo così inteso viene poi collegato da Floriddia alla nozione ciceriana di “attimo esafanico”, cioè all’economia temporale dell’irruzione improvvisa, la quale avviene mediante quell’“inquanto” che, determinando ogni continuità e discontinuità temporale, l’eterno e il transeunte, costituisce l’unica forma trascendentale capace di rendere possibile l’incontro tra l’umano e il divino¹⁸. In tale prospettiva, il numinoso è ciò che sospende il tempo ordinario e inaugura un tempo significativo e rivelativo. Florenskij stesso parla di “sguardo interiore”, una

¹⁶ Cfr. R. Otto, *Il sacro. L’elemento non razionale nell’idea del divino*, SE, Milano 2018, p. 27. Il numinoso di Otto connota più precisamente l’energia originaria pre-, intra- e ultraumana che va pensata in quattro momenti fondamentali come *superpotente, tremenda-misteriosa, affascinante e augusta* (cfr. *ibi*, capp. 3-4, 6-7, 9). Ogni manifestazione della numinosità implica sempre la com-presenza, in varia misura, di ciascuno dei quattro momenti. A queste determinazioni, poi, Carl Gustav Jung aggiunge il legame essenziale con gli archetipi e con la sincronicità.

¹⁷ La singolarità consiste innanzitutto nel fatto – rilevato dalla studiosa – che Florenskij non cita mai né Otto né la nozione di numinoso.

¹⁸ Per l’inquanto come arcistruttura predicativa e medio analogico ricorsivo cfr. V. Cicero, *Essere e analogia*, Nuova edizione aumentata, Morcelliana, Brescia 2024, §§ 17-18, 21, 25 e 29; sull’inquanto come arcisintagma trascendentale cfr. Id., *Sapienza Muta*, Morcelliana, Brescia 2023, p. 46. Tuttavia, Cicero non condivide del tutto l’interpretazione numinosa della teologia cristiana in generale e di quella florenskijana in particolare, e anche questo fatto è debitamente rilevato da Floriddia.

disposizione infantile e intuitiva che consente all'uomo di cogliere la bellezza e il mistero là dove la razionalità ordinaria vede solo caos. Questo sguardo, da lui definito con il termine “celomudrie”¹⁹, richiama a una sapienza originaria, non ancora separata tra soggetto e oggetto, spirito e corpo, teoria e vita, a un'integrità estantanea – e, dal fondo, estatica – della persona che ne definisce la “bellezza”.

In questo processo di apertura al mistero, l'io viene definitivamente decentrato, espropriato, nella direzione di una passività feconda. È ciò che Emmanuel Lévinas descrive come “accoglienza dell'Infinito”, un'alterità che non può essere contenuta nella nozione di totalità, ma che chiama il soggetto alla responsabilità, all'uscita da sé²⁰. Il numinoso si configurerebbe così non solo oggetto di un'esperienza estatica, ma anche provocazione etica: interruzione del voler-potere auto-centrato dell'umano e invito a una relazione trasformativa.

È questo che intende Paul Ricœur quando sottolinea come ogni identità personale sia costituita attraverso una narrazione aperta all'alterità. In *Sé come un altro*, egli scrive che la rivelazione del sé si compie nell'ascolto dell'altro:

l'ipseità del se stesso implica l'alterità a un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra – come si direbbe in linguaggio hegeliano. Al “come” vorremmo annettere la significazione forte, non soltanto di una comparazione – se stesso simile a un altro –, ma di una implicazione: se stesso in quanto ... altro.²¹

L'incontro col numinoso, così come con l'altro umano, non è mai neutro: è sempre anche un evento ermeneutico, una domanda rivolta al sé che lo obbliga a riformularsi nel tempo.

Il numinoso, come categoria teoretica ed esistenziale oltre che teologica, appare dunque un passaggio essenziale per un pensiero della complessità che voglia essere fedele alla discontinuità del reale e alla sua apertura etica e spirituale. L'illuminazione e la rivelazione, in questa prospettiva, non sono soltanto fenomeni straordinari da confinare nella sfera religiosa, ma strumenti epistemici indispensabili per un nuovo umanesimo relazionale.

¹⁹ P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974, p. 217.

²⁰ Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 300.

²¹ P. Ricœur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 78 (traduzione modificata).

Epilogo

I cinque saggi raccolti in questo quaderno, pur nella varietà di approcci e ambiti disciplinari, disegnano una costellazione concettuale che ruota attorno a una comune urgenza: ripensare l'umano in un tempo attraversato da crisi ecologiche, sociali, politiche e spirituali. Il paradigma della complessità ci sottrae all'illusione di una realtà semplificabile, restituendoci un mondo fatto di relazioni, intrecci, dipendenze reciproche. La libertà si mostra sorgivamente come forza dativa ancora più radicale del male, perciò apertura drammatica all'altro e al suo precario poter-dare. La cura, invece, si rivela come pratica e principio, come orizzonte etico capace di saldare sapere, tecnica e responsabilità.

Ciò che emerge da questa convergenza è l'esigenza di un nuovo umanesimo, non più centrato sull'individuo autosufficiente e logistico della modernità, ma su un umano vulnerabile, relazionale e aperto all'alterità. Un umanesimo che non abbia paura del limite, ma lo riconosca come condizione di possibilità della convivenza; che non fugga la complessità, ma la abiti; che non assolutizzi la libertà, ma la viva come ispiratrice del compito infinito del prendersi cura; che non recluda la cura nella sfera privata, ma la rilanci come progetto politico planetario.

In questo senso, gli scritti qui presentati non si limitano a tematizzare, ciascuno a suo modo, aspetti della crisi contemporanea. Essi costituiscono un laboratorio teorico in cui si sperimenta una possibile convergenza fra filosofia, teologia, scienze umane, etica, medicina. Una convergenza che non appiattisce le differenze, ma le valorizza in una visione pluralistica e dialogica del sapere. E proprio in questa apertura si intravede una via per il pensiero a venire: una filosofia che non si limiti a interpretare il mondo né pretenda di trasformarlo con la prepotenza, ma si assuma la responsabilità di prendersene cura.

BIBLIOGRAFIA CITATA

- Benjamin W., *Sul concetto di storia*, in *Opere complete*. VI, Einaudi, Torino 2004, pp. 483-517.
- Butler J., *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Meltemi, Roma 2004.
- Cicero V., *Sapienza Muta*, Morcelliana, Brescia 2023.
- Cicero V., *Essere e analogia*, Nuova edizione aumentata, Morcelliana, Brescia 2024.
- Descartes R., *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Florenskij P., *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974.
- Gilligan C., *In a different voice*, Harvard University Press, Cambridge 1993.
- Jonas H., *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990.
- Kant I., *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Bompiani, Milano 2001.
- Latour B., *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano, 1995.
- Lévinas E., *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 230-231.
- Morin E., *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993.
- Morin E., *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000.
- Morin E., *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, Raffaello Cortina, Milano 2011.
- Otto R., *Il sacro. L'elemento non razionale nell'idea del divino*, SE, Milano 2018.
- Prigogine I., *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1979, pp. 146-159.
- Ricœur P., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- Tronto J., *Un mondo vulnerabile. Per una politica della cura*, Saggiatore, Milano 2006.

