



ETHICA THEORETICA RELIGIO
International studies in the Philosophy of Religion

Vol. 1 _ 2026
HUMAN NATURE AND TRUTH

Edited by Amerigo Barzaghi, Paolo Guido Bettineschi, Damiano Bondi, Giovanna Costanzo, Stefano Santasilia



N. 1, 2026

CONTENTS

Introduction, p. 4

1. Juan Carlos Flores, *Ethics and Truth: a Historical Assessment of the True Good in Light of Henry of Ghent's Medieval Perspective* pp. 5-15
2. Tommaso Mauri, *La teoria schellinghiana della religione come 'rapporto reale'.
Implicazioni per la filosofia della religione contemporanea* pp. 17-28
3. Juan Patricio Cornejo, *Sobre la verdad religiosa y la respectividad* pp. 29-34
4. Tiziano Conti, *Fondamenti antropologici della religiosità, tra la domanda e l'attesa della risposta* pp. 35-46
5. Hans-Bernhard Petermann, *Die Frage nach sich selbst als Natur des Menschen* pp. 47-58
6. Juan Pablo García Serrano, *Tertium non datur: notas para una ontología fenomenológica allende
la crítica totalizante de la metafísica, la razón y la verdad* pp. 59-80
7. Johnson Uchenna Ozioko, *Aquinas on Religion and Human Nature* pp. 81-94
8. Cyril Dunaj, *La natura umana come natura relazionale in un orizzonte ontologico.
L'attualità della relazionalità a partire dal pensiero personalista* pp. 95-103
9. Review_ Elisa Camilla Vincenza D'Ascola, G. Costanzo – V. Busacchi (ed.),
La filosofia alla prova dell'esistenza. Marcel, Jaspers, Ricœur pp. 105-108

Ethica Theoretica Religio. International Studies in the Philosophy of Religion

University of Messina, Piazza Pugliatti, 1, 98122 Messina (Italy)

Editorial Team

Paolo Bettineschi, Università degli Studi di Messina
Damiano Bondi, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo
Giovanna Costanzo, Università degli Studi di Messina
Stefano Santasilia, Università Telematica Pegaso
Amerigo Barzaghi, Saint Louis University – Madrid

Scientific Board

Andrea Aguti, Università degli Studi di Urbino
Kurt Appel, Universität Wien
Silvia Benso, Rochester Institute of Technology
Paolo Bonafede, Università di Trento
Jordan Federico Nassim Bravo, Universidad Panamericana – Aguascalientes
Vinicio Busacchi, Università di Cagliari
Angelo Campodonico, Università di Genova
Claudio Calabrese, Universidad Panamericana – Aguascalientes
Carla Canullo, Università di Macerata
Virgilio Cesarone, Università di Chieti-Pescara
Vincenzo Cicero, Università di Messina
Mariano Crespo, Universidad de Navarra
Giuseppe D'Anna, Università Cattolica di Milano
Carla Danani, Università di Macerata
Antonio Da Re, Italy
Mario De Caro, Università Roma Tre
Ciro De Florio, Università Cattolica di Milano
Giuseppina De Simone, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. Napoli
Roberto Di Ceglie, Pontificia Università Lateranense
Adriano Fabris, Università di Pisa
Emmanuel Falque, Institute Catholique de Paris
Riccardo Fanciullacci, Università di Bergamo
Aldo Frigerio, Università Cattolica di Milano
Miguel Garcia Barò, Real Academia de Ciencias Morales y Política - España

Benedetta Giovanola, Università di Macerata
Paolo Giuspoli, Università degli Studi di Messina
Paolo Gomasasca, Università Cattolica di Milano
Sergio Labate, Università di Macerata
Paolo Livieri, Università di Messina
Ilaria Malagrinò, Università di Messina
Massimiliano Marianelli, Università di Perugia
Letterio Mauro, Università di Genova
Franco Miano, Università di Napoli
Mario Micheletti, Università di Siena
Tomàs Domingo Moratalla, UNED
Paolo Pagani, Università di Venezia
Alberto Peratoner, Facoltà Teologica del Triveneto
Matías Pizzi, Universidad de Buenos Aires
Leopoldo Prieto Lopez, Universidad Francisco de Vitoria - Madrid
Paola Ricci, Università di Messina
Jorge Roggero, Universidad de Buenos Aires
Rubén Sánchez Muñoz, <p>Universidad Popular Autónoma de Puebla</p>
Brian Schroeder, Rochester Institute of Technology
Maria Teresa Russo, Università di Roma3
Sergio Ubbiali, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
Maria Cristina Vendra, Univerzita J. E. Purkyne V
Usti Nad Labem
Carmelo Vigna, Università di Venezia



N. 1, 2026

Tiziano Conti, Pontificia Università Salesiana

Fondamenti antropologici della religiosità, tra la domanda e l'attesa della risposta

L'articolo intende descrivere, seguendo l'andamento del metodo fenomenologico, la religiosità come tratto costitutivo dell'essere umano, su cui fondare la scelta di una religione che funga da asse di riferimento e cardine attorno al quale far ruotare scelte e criteri di vita. L'essere umano abitato da uno sforzo costante di autotrascendimento è di per sé diretto verso una Trascendenza che lo attira e gli offre un orizzonte di senso che non potrebbe darsi da sé. La religiosità quindi rappresenta una struttura globale e trasversale che richiede di essere riconosciuta dalla coscienza e abitata dalla scelta. In particolare, si tenta di descrivere la speranza, autentico trascendentale dell'essere umano come orientata e finalizzata verso un *télos* trascendente. Pertanto, colui che spera è anche colui che crede in un Fondamento ultimo e che sostiene l'attesa di salvezza.

Anthropological foundations of religiosity between the question and waiting for the answer

The article intends to describe, following the trend of the phenomenological method, religiosity as a constitutive trait of the human being, on which to base the choice of a religion that acts as an axis of reference and hinge around which to rotate life choices and criteria. The human being inhabited by a constant effort of self-transcendence is in itself directed towards a Transcendence that attracts him and offers him a horizon of meaning that he could not give himself. Religiosity therefore represents a global and transversal structure that requires to be recognized by conscience and inhabited by choice. In particular, we attempt to describe hope, the authentic transcendental nature of the human being as oriented and finalized towards a transcendent *télos*. Therefore, the one who hopes is also the one who believes in an ultimate Foundation and who supports the expectation of salvation.

Parola chiave:

Religiosità, Religione, Autotrascendimento, Speranza, Trascendenza

Keywords

Religiosity, Religion, Self-transcendence, Hope, Transcendence

Fondamenti antropologici della religiosità, tra la domanda e l'attesa della risposta

0 *Introduzione*

Lo studio che proponiamo intende offrire una descrizione di natura onto-fenomenologica tesa a descrivere i tratti antropologici della “religiosità”, intesa come legame costitutivo e dispositivo di senso legato ad un orizzonte ultimo, riconosciuto come trascendente e salvifico, senza una piena corrispondenza noetica tra la coscienza e il suo oggetto, ma a tutto vantaggio dell’anelito verso una presenza trascendente che qualifica l’essere umano come un *homo religiosus*. Ci riferiremo ad un approccio onto-fenomenologico, in quanto intendiamo descrivere la struttura metafisica dell’essere umano (*homo sperans*) nel pieno riconoscimento della coscienza come luogo della definizione di sé e del riconoscimento del sacro. L’essere dell’uomo del resto risulta naturalmente abitato da una tensione verso un *Oltre* e un *di più di sé* che sostiene il cammino e gli offre mordente e direzione senza garantire la riuscita, ma dinamizzando la speranza di cui è impastato che gli consente di presentire anche ciò che non risulta ancora visibile e desiderare oltre ogni *desideratum*. La trattazione intende quindi stimolare l’autoanalisi in una rilettura di quei dinamismi interiori che abitano la coscienza, in attesa di una sua perlustrazione più consapevole. Dopo una prima proposta descrittiva del tessuto antropologico che definiamo per l’appunto come naturalmente religioso e pertanto capace di esperienze spirituali, ci riferiremo alla speranza come struttura ontologica dell’essere dell’uomo che richiama inesorabilmente ad una realtà trascendente, come *surplus* rispetto all’attesa, invocando quella salvezza che non può darsi da sé e che non trova nell’ontico alcun dispositivo efficace al suo compimento.

1 *Homo religiosus, tra paradosso e trascendenza*

Ad una prima ricognizione di natura fenomenologica, l’essere umano si rivela dinamizzato tra due poli rivolti uno ad *intra* e l’altro ad *extra*, tra interiorità e trascendenza. La sua natura metafisicamente limitata e non autosufficiente, dovuta al suo *deficit* ontologico, lo proietta nonostante questo al di là di sé stesso, secondo un autotrascendimento che invoca la Trascendenza. Per autotrascendimento si intende il naturale dinamismo endogeno che trasferisce l’uomo al di là dei confini del proprio sé, attratto da tutto ciò che lo supera e lo fa *ex-sistere*, al di là dell’ontico. La sua parabola esistenziale, per natura paradossale, si dispiega tra la vita e la morte, l’infinito e il nulla,

l'eterno e la mortalità, in un meccanismo dialettico in costante tensione verso una pienezza d'essere, che però non può darsi da sé, ma a cui costantemente anela.¹

La ricerca perenne che lo inquieta, ne stimola altresì il continuo inabissarsi nella propria interiorità, in ascolto delle profondità dell'Io e, conducendolo fuori dalla realtà che lo circonda, nella smania di trovare le tracce di un oltre, già nelle pieghe del cosmo. Inoltre, ogni essere umano risulta capace di entrare nel mondo, viverlo dal di dentro come 'mondità' e, nel contempo, staccarsi da esso, non solo tramite l'inconscio, ma anche attraverso la sua contemplazione, in ascolto di quella coscienza che si scopre già abitata da una Ospite inatteso. In questo spazio può ritrovare, quindi, non solo quel mondo da cui si era staccato, ma anche riviverlo, ricrearlo, e conferirgli un nuovo significato a partire da questa relazione unica che chiamiamo "religazione".

In tal modo, quindi, il margine di azione di ogni individuo non è rivolto solo *ad extra*, nella creazione esterna a sé, ma anche nell'autoplasmazione, a partire dal proprio mondo interiore. Quest'ultimo viene inteso come un luogo strutturato ad abitazione della Trascendenza, dove l'individuo ritrova sé stesso e l'intero universo, illuminati da un significato anteriore e totalizzante che lascia ancora visibili le differenze di ciascun ente, in una armonia prestabilita che ne favorisce una riconciliazione appagante. A partire da ciò, quindi, l'essere umano è disposto ad un dinamismo di *in-centramento* su di sé, nel pieno riconoscimento della propria identità, per poi *de-centrarsi*, ossia ponendo l'accento su ciò che gli è esterno, eppure ancora parte della realtà contingente, fino a *sur-centrarsi*, raccogliendosi in un abbraccio onnicomprensivo sia il mondo che con il suo Artefice supremo, garante del suo orizzonte di senso.² In questo ultimo passaggio, l'individuo si autodefinisce come naturalmente *religioso*, in quanto proteso e attratto da ciò che lo supera ontologicamente e, nel contempo, lo coinvolge nella ricerca di quel significato ulteriore che lo anima nel profondo, rendendolo perennemente un *inquietum cor*.³ Questa inquietudine del resto nasce proprio a partire dal riconoscimento della mancanza di pienezza e di *télos* che non riesce a trovare in sé e che lo invita così ad aprirsi inesorabilmente verso un ulteriorità meta-fisica che sola potrà favorire quella *quies*, garante di un fondamento approdante, pur nella vortice di un'esistenza ancora irrisolta.

Inoltre, la natura contingente e l'incapacità di auto-redenzione, spingono l'essere umano nell'*oltre di sé*, in direzione del Totalmente Altro, rivelatore di una pienezza che non deriva dalle proprie conquiste e capace di conferire al *caos* magmatico delle domande di senso, l'ordine che favorisce il superamento di ogni frammentazione. Tale attrazione, purtuttavia, si attua sempre a partire dalla propria finitudine, in un 'qui ed ora', sospeso tra il 'meta-fisico' e il 'meta-empirico', disavanzo tra un sentimento di dipendenza e il suo oltrepassamento.⁴

Per l'uomo religioso, quindi, al di sopra del *caos* emerge un'*armonia prestabilita* che intreccia ogni cosa in un'intima connessione che unisce ciò che risultava

¹ Cfr. SABINO PALUMBIERI, *L'uomo questa meraviglia. Antropologia filosofica I. Trattato sulla costituzione antropologica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2003, 76-77.

² Cfr. *Ibi*, 309-389

³ Cfr. AGOSTINO, *Le confessioni*, Città Nuova, Roma 1996, 1,1,1.

⁴ Cfr. XAVIER ZUBIRI, *Il problema dell'uomo. Antropologia filosofica*, Edizioni "Augustinus", Palermo 1985, 175.

apparentemente separato e distante. Il divino infatti promulga un messaggio di unità, laddove si evidenzia la diversità e un'armonia di pace, laddove sembra trionfare la discordia. Così, il tutto e le parti si armonizzano e ogni istante della propria storia, l'*homo religiosus* sembra aver trovato la giusta collocazione attorno ad un asse che coagula ogni particella del proprio essere.

Egli inoltre si scopre abitato da una costitutiva ricettività e dipendenza che precedono qualsiasi funzione della coscienza, al punto da fare della responsorialità, un apriori in grado di definire la sua stessa identità, consentendo così alla naturale religiosità, di farsi *responsiva*.⁵ Si nasce religiosi, quindi, ma lo si diventa scegliendo, in risposta all'invito ricevuto (*fides*). La fede allora indica quell'assenso naturale e sovranaturale che la ragione e la volontà umane accordano in piena libertà alla rivelazione divina, riconoscendola tale.

Nell'*homo religiosus*, inoltre, il sentimento del legame stringente, diventa la risposta a tutte le domande di senso più coinvolgenti e l'orizzonte di qualsivoglia decisione. Tutte le facoltà dell'io risultano, del resto, implicate e avvolte attorno a questo nuovo circuito esistenziale che funge da riferimento e rifornimento. Così, vincendo la frammentarietà e la dispersione nichilistica, a cui l'esistenza risulta sempre esposta, il soggetto ridefinisce la propria identità alla luce di una Alterità, riconosciuta però anche intimamente familiare.

L'adesione alla fede assumerà così i caratteri della totalità, coinvolgendo tutte le dimensioni della persona, dalla sfera cognitivo-razionale a quella etico-relazionale, facendo del *credo* la cifra ermeneutica capace di interpretare la realtà, dischiudendone la preziosità del mistero che porta in sé. L'*ordo moralis*, intimamente *religiosus*, ispirerà, a questo punto, scelte, decisioni e sentimenti, fino ad un'adesione piena di volontà e cuore.

In questa direzione, quindi, parlare di religione significherà riferirsi ad un 'legame' (*re-ligare*) connaturale, a partire dal quale si 'rilegge' (*re-legere*)⁶ e 'ri-sceglie' (*re-eligere*)⁷ la propria identità. Ci si percepisce così legati intimamente al divino da far coincidere mente, cuore e volontà, conformandosi ad una volontà Altra e salvifica, in grado di dissipare l'angoscia e l'assurdità che braccano il desiderio di un senso ulteriore. La fede diventa quindi una sorta di *coincidentia oppositorum*, in cui le antinomie si condensano fino a risolversi in una sintesi, punto di conflagrazione e condensazione dell'uni-totalità delle dimensioni spazio-temporali che vengono assorbite da quel verticale eterno che funge da fondamento cosmico, capace di riassumere in sé tutto ciò che esiste. L'*homo religiosus* del resto si percepisce "toccato" da una potenza sacra che ne trasforma essenza ed esistenza, suscitando la coscienza ad una risposta piena e convergente, mossa da una gratuità che non obbliga, ma responsabilizza. L'irruzione del divino, a questo punto, esige un'accoglienza consapevole e una libera adesione che non lascia più come prima. Risulta naturale quindi che di fronte a colui da cui si sente salvati, si abbandona ogni resistenza, fino alla consegna di sé.

⁵ Cf. EMMANUEL LÉVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983, 192.

⁶ Cfr. MARCO TULLIO CICERONE, *De rerum natura. De senectute. De amicitia*, UTET, Torino 2007, in ID., *De natura deorum*, 2,72.

⁷ Cfr. LATTANZIO, *Le divine istituzioni*, Cantagalli, Siena 1937, III, 9.

Così, «l'esistenza umana non è semplicemente gettata tra le cose, ma è *religata* alla sua radice. La *religazione* – *religatum esse*, *religio*, *religione*, nel significato primario – è la dimensione formalmente costitutiva dell'esistenza. [...] L'uomo non *ha* una religione, ma piuttosto *velis nolis*, consiste in religazione o religione».⁸ Inoltre, egli si trova situato nella realtà e da questa orientato “verso” il suo fondamento, inteso come il deposito di una provenienza che rimane impressa e che è riconoscibile non come *accidens* giustapposto, ma piuttosto come un dispositivo della propria 'deiformità' e connaturalità al divino. Sorge così un legame di mutuo riconoscimento e di familiare appartenenza fondate su una consonanza ontologica che si esprime nella dipendenza tipica della creaturalità, pur nell'assoluta distanza ontologica. Andare verso il divino, a questo punto, non ha come obiettivo quello di colmare la propria finitudine, ma piuttosto di celebrare la gloria di Dio, a partire dal riconoscimento della propria creaturalità, santificata da Colui che resta il “separato” (santo) per eccellenza.

Pertanto, l'*homo religiosus* è colui che vive in conformità alla struttura sacrale che lo costituisce, conferendogli un sovrasenso al di là dell'immanenza e del contingente. Del resto, se l'uomo non fosse già abitato da una domanda di senso, vana sarebbe ogni rivelazione divina; Dio parla perché sa che l'uomo è naturalmente in grado di recepire il valore salvifico del suo messaggio. Solo così, quella vaga domanda che nasce dall'incompiutezza del proprio essere, trova una risposta acquietante che si placa in un definitivo assenso della mente e del cuore. La risposta attesa, a questo punto, riguarda la coscienza e la libertà, dove cioè il soggetto è divenuto capace di auto-possessione e autodefinizione e dove la sua esposizione non nasce da una costrizione, ma è frutto di piena gratuità. «L'apertura intenzionale a Dio [...] è l'esplicitazione cosciente di una relazione previa che è data nella sua più profonda interiorità».⁹

2 *Religiosità, Religione e fede*

Definiamo, a questo punto, la *religiosità* come quel legame che pervade la coscienza dell'uomo anticipandola, e richiamando in causa la sua origine, nel pieno riconoscimento del mistero che la pervade, indicando così la condizione di possibilità dell'apparire del divino. Esiste infatti un sentimento istintivo che ci consente di sentire e desiderare, un'intuizione primigenia capace di riconoscere l'assoluta trascendenza e sacralità di una Presenza da cui tutto ha avuto origine. La religiosità non corrisponde alla religione, ma ne rappresenta la condizione di possibilità, qualificandosi inoltre come quella dimensione trasversale che costituisce ed accompagna l'uomo in tutte le sue esperienze di volere, sentire, pensare, amare, garantendo un'unità non riscontrabile altrimenti. La religiosità rappresenta ciò che definisce la stessa struttura ontologico-relazionale dell'essere umano, che possiamo così definire come *homo religiosus*, capace cioè di dare senso ad una scelta di fede, dal momento che nessuna religione, o divina rivelazione, sarebbe possibile se privata del consenso di uomini capaci di corrispondervi in piena libertà di coscienza.¹⁰

⁸ XAVIER ZUBIRI, *Natura, Storia, Dio*, Palermo, Ed. Augustinus, 1985, 257.

⁹ CARLO GRECO, *L'esperienza religiosa. Essenza, valore, verità. Un itinerario di filosofia della religione*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2004, 178.

¹⁰ Cfr. SABINO PALUMBIERI, *L'uomo questo paradosso. Antropologia filosofica II. Trattato sulla con-centrazione e condizione antropologica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2000, 70.

La religiosità indica altresì il carattere trascendentale e coestensivo dell'uomo, ossia la disposizione all'accoglienza di una particolare religione, con caratteristiche e modalità espressive bene definite e riconoscibili. La religione, inoltre, non esaurisce la religiosità, ma ne rappresenta una delle possibili espressioni. Inoltre, il sentimento religioso si traduce in una religione specifica quando il senso del mistero viene fatto coincidere con il Dio della rivelazione, passando così da un sentimento vago e confuso ad una scelta definita rivolta verso un 'Tu intenzionalmente accolto e riconosciuto. Così, quando il mistero acquista le fattezze di un Qualcuno personale, la religiosità si traduce effettivamente in una scelta religiosa.¹¹

La *religione*, a questo punto, viene scelta come quell'evento storico qualificato come teofanico, a partire da un intervento sovranaturale che riscrive l'ordine contingente, in vista di una rivelazione che interseca la storia, superandola e orientandola in un ordine escatologico non ripetibile. Così, dagli abissi della coscienza emerge un'eccedenza che sovrasta e accompagna il credente, come un'insopprimibile tensione verso quell'assoluto che spezza l'ordine della contingenza e della causalità e in cui il credente sa riconoscere un Creatore e un Donante. Dietro il reale, a questo punto, è possibile intuire la gratuità di una volontà originariamente e ontologicamente buona, che fa di ogni dato (*datum*) un *donatum*.¹² In tal modo, allora, una realtà ontologicamente neutra si trova attraversata da un'onda di bene che rende possibile e appetibile la stessa comprensione del *verum*. La religione, quindi, innestandosi in una natura originariamente religiosa, assume i tratti di un orientatore di significato, che consente di leggere e interpretare la realtà mediante riferimenti che rinviano direttamente alla Trascendenza, facendo così della storia non un semplice fluire sconnesso di eventi, ma un progetto di salvezza orientato verso una meta teleologica e salvifica.

L'uomo 'religioso' sarà così in grado di orientare le proprie scelte sulla base di una fonte di senso (*fede*) che garantisce un riferimento e un serbatoio di rifornimento contro il nichilismo e l'aporia cosmica.

La *spiritualità*, a questo punto, rappresenta una condizione antropologica e non solo un epifenomeno storico-culturale dell'evoluzione, indicando piuttosto un tratto strutturale nel processo di umanizzazione e una naturale tendenza di rinvio verso un'eccedenza, che riconosciamo come 'sacra' e che pertanto non si può dominare e da cui ci si sente profondamente attratti e interpellati, fino ad essere *assoggettati*. Per "spiritualità" intendiamo, inoltre, la ricerca di un senso globale dell'esistenza che non riducibile alla datità contingente, dispiegata piuttosto in vissuti interiori, prassificati in forme e contenuti che investono la coscienza, superandola. La spiritualità, a questo punto, va descritta come una condizione, piuttosto che come un bisogno, che non può venire appagata da alcun surrogato ontico.

La *fede* rappresenta pertanto l'asse attorno a cui fare sintesi e il criterio per ridefinire la realtà e darle senso, oltre l'immanenza. Essa fa appello alla capacità di mettersi in ascolto di sé, come condizione necessaria per riflettere sulla propria vita e dirigerla secondo un ordinamento teleologico. L'introspezione favorisce a questo punto un

¹¹ Per un ulteriore approfondimento su questo tema si invita alla lettura del volume: VALERIO BORTOLIN, *Religiosità, Religione, Religioni. Un percorso di filosofia della religione*, Messaggero Editrice, Padova 2019.

¹² Cfr. JEAN LUC MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, 4-7.

metodo di ridefinizione di sé, alla ricerca dell'autentico Io, come un movimento che ricentra tutto l'essere attorno al cardine di un nuovo Fondamento. È un indietreggiare prima del salto in avanti verso la scelta e l'unica vera opportunità per uscire dal *caos* della dispersione, in tensione verso un orizzonte chiaro e luminoso, attraverso il quale si diventa pienamente chi si vuole essere. Certamente, l'ascesi dell'interiorità richiede la capacità dell'esodo, svincolandosi dalle forze centripete che favoriscono l'egocentrismo e il narcisismo imperante, in vista di un orizzonte più ampio, disposto ad avvolgere anche l'alterità, facendo scelte ispirate al bene comune, nella costruzione di un senso comunitario, premessa o promessa di un *noi* comunionale.

3 *Sacro ed esperienza religiosa*

L'esperienza religiosa è assolutamente unica e non riducibile ad altre, nasce come accoglienza gratuita di una rivelazione che proviene da altrove e non è frutto di una conquista o di uno sforzo personali, ma si accoglie per grazia, sentendosi «afferrati [...] da qualcosa che si prende incondizionatamente sul serio».¹³ A tutto questo, viene però richiesta un'adesione sincera da parte del con-vocato che decide di corrispondervi. L'irruzione del divino, infatti, non viene solo subita, ma presuppone un'accettazione libera e consapevole, frutto di una scelta plasmata dall'impegno, in vista una conversione costante, al fine di mantenere vivo ed efficace l'invito alla redenzione. L'esperienza religiosa risulta inoltre apportatrice di salvezza, in quanto predisposta ad un *surplus* di vita, un'eccedenza di perfezione e un accrescimento di potenzialità, partecipando così alla stessa vita divina e ricevendo in dono una grazia sovranaturale. In questa relazione, l'uomo non può che farsi recipiente concavo, disponibile ad accogliere ciò che proviene da un *oltre* da cui essere invaso per osmosi. Il contatto con il divino, inoltre, trasforma lo spazio profano in un luogo sacro e nell'occasione per una vita santa. Tale esperienza, però, è realmente possibile solo nella disposizione della fede, dal momento che il divino non prescinderebbe dal consenso del credente, ma lo rispetta fino in fondo, pur nella gratuità del suo intervento. «Eso non è un atto puramente teoretico. Non soltanto si comprende qualcosa che si tiene per reale [...] ma ciò che comprendo penetra in me, *mentre* lo comprendo, mi afferra nel mio centro personale ed io mi tengo ad esso. Quanto più profondamente vengo afferrato, tanto più mi aggrappo e tanto più comprendo».¹⁴

Tale esperienza viene quindi accompagnata dal coinvolgimento di una dimensione distinta dall'ordinario, su un altro ordine ontologico, percepito a livello patetico e intuitivo-emozionale e non per via deduttiva, come *sacro*. Il sacro indica primariamente un sentimento irrazionale, seguito da una coscienza riflessa a partita da uno stato di pura eccedenza, non riconducibile a concetti o rappresentazioni.¹⁵ Per l'uomo religioso, infatti, la realtà non è mai neutra o indistinta, ma sempre polarizza in due forme antitetiche: quella del sacro e del profano. Mentre il primo viene recepito come un vissuto coscienziale, frutto di una relazione con il divino, che si rende fruibile, il secondo riguarda tutto ciò che non è stato trasformato in sacro, rimanendo così nella sfera dell'ordinario e del contingente. Il sacro quindi indica ciò che è stato sottratto alla disponibilità dell'uomo, in quanto riservato alla potenza del divino, nucleo

¹³ PAUL TILICH, *Religione e morale*, Roma, Ubaldini, 1967, 122.

¹⁴ EDITH STEIN, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Roma, Città Nuova, 1997, 105.

¹⁵ RUDOLF OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano, Feltrinelli, 1987, 17-22.

incandescente e irriducibile dell'esperienza religiosa. L'evento sacro, inoltre, conferisce ordine al *caos* primigenio, orientando il *chónos* verso un *eschaton* che si ammantava di *kairós*. Questo avviene come effetto di un'irruzione salvifica che desta la coscienza, sconvolgendola a causa della sua naturale eccedenza e incommensurabilità, generando altresì una dinamica evidentemente paradossale, in quanto presuppone la compresenza del tempo ordinario ed eternamente presente, nel quale fa leva una Parola che rimane, però, infinitamente oltre, in quanto ancestrale e salvifica. Un evento che accade, eppure sovrasta, si offre nel presente senza però rimanervi legato, in quanto di per sé eterno.

Per questo, allora, il sentimento del *tremendum*, che si prova di fronte all'infinita maestà, risulta al contempo *fascinans*, attraente e ammaliante, poiché seduce e riempie di una beatitudine che conforta e consola, suscitando una pienezza d'essere mai sperimentata prima.¹⁶ Questo stupore dischiude un continuo senso di debito, che suscita corrispondenza e lode. Risulta evidente quindi che prima ancora di essere di dimostrarlo, il divino viene intuito e lodato, in nome della sua stessa essenza.

Tale esperienza, «è al di là di ogni nostra apprensione e della nostra capacità di comprensione, non solamente perché la nostra conoscenza ha di fronte ad esso determinati limiti che non è consentito valicare, ma perché qui noi ci imbattiamo in qualcosa di “essenzialmente altro” che per genere come per essenza è incommensurabile alla nostra essenza e al cui cospetto noi indietreggiamo in atto di irrigidita meraviglia».¹⁷ Si convive, pertanto, con la compresenza di sentimenti contrastanti che, da un lato indicano il timore reverenziale, come il *tremendum* e, dall'altro pervadono di gioia profonda che conforta fino a generare piena confidenza. Si sperimenta così una gioia incontenibile che solo un bene supremo può provocare e al cospetto del quale si prova la pienezza del *gaudium essendi*.

Il *divino*, a questo punto, indica quella Presenza che mantiene insieme geometrie irregolari, fino alla scoperta di una sezione aurea che desta un'unione armonica, nel pieno riconoscimento della diversità dei singoli frammenti. L'io si percepisce così trasfigurato e ricentrato, unificato e liberato da tutto ciò che lo divideva e alienava. Per Carlo Greco: «l'incontro con il divino [...] mette in questione il corso della sua vita, e la ricomposizione dell'unità interiore del soggetto attraverso un paziente e progressivo lavoro di ricognizione del proprio passato e di una nuova sintesi».¹⁸

4 *Speranza, dispositivo metafisico dell'homo religiosus*

Tra le diverse possibilità che si aprono di fronte a noi e che potrebbero rappresentare degli indicatori di rotta per descrivere la parabola esistenziale come intrinsecamente religiosa, scegliamo di addentrarci nella descrizione fenomenologica della speranza, struttura metafisica dell'essere umano che invoca in ultima istanza la trascendenza come suo Fondamento e vertice definitivo, in quanto assoluto. La speranza, infatti, come la intendiamo in questa sede, prima di essere una virtù teologale, uno stato emotivo o una semplice passione dell'anima, rappresenta anzitutto una dimensione

¹⁶ Cfr. *Ibi*, 37.

¹⁷ RUDOLF OTTO, *op. cit.*, 36-37.

¹⁸ CARLO GRECO, *op. cit.*, 81.

ontologica in grado di suscitare stupore anche di fronte all'ignoto. Infatti, di fronte ad un mondo spesso lacerato o diviso, la speranza consente di intravedere un *uni-verso*, ossia una direzione di senso e una sintesi armonica che contrasta ogni frammento di assurdità e di non-senso, consentendo così di controbilanciare angoscia e disperazione. Stimola l'inquietudine, trasfigurandola in uno stato positivo di stupore e meraviglia.

L'essere umano abita infatti il paradosso della sua ambivalenza, brancolando tra miseria e grandezza, finitudine e anelito per l'infinito, dinamizzato da un autro-trascendimento endogeno che non si accontenta del limite che lo circonda, tentando in ogni istante di superarlo, superandosi, e orientandosi verso un *più di sé*. La struttura fondamentale che rende possibile tale dinamismo verso un'*ulteriorità costante e sistematica*, la chiamiamo *speranza*, cifra di un dato che rende possibile ogni atteggiamento di perfezionamento. Questa, infatti, non si muove nell'ordine del successo temporale, non riducendosi a mero ottimismo, ma nasce come certezza in una salvezza che non si dà da sé, ma proviene da altrove e verso cui conduce. Infatti, se l'ottimista crede in un lieto fine dovuto, che risulterebbe già inscritto nell'essere stesso delle cose, chi spera è intimamente coinvolto nella propria esistenza da percepirla come arroccata su un Fondamento che non costruito da sforzi personali.¹⁹

La speranza, inoltre, non si riduce ad un'attesa nell'ordine dell'ontico, dal momento che non può essere spenta dal ricorso a enti contingenti, né tantomeno appagata da eventi che accadono nell'ordine cronologico, ma indica piuttosto la sospensione di una pienezza metafisica, sovra-ontologica e sovra-temporale in direzione dell'eterno. Non si contenta infatti di beni transeunti, ma anela alla pienezza del Bene che, in ultima istanza, coincide con la salvezza. «Ogni speranza è speranza della salvezza, ed è del tutto impossibile trattare dell'una senza trattare dell'altra». Inoltre, «la speranza è possibile in un mondo dove ci sia posto per il miracolo».²⁰ Del resto, «quando tutto il possibile umano resta esaudito, come nella situazione in cui l'uomo si trova davanti al muro invalicabile della morte, si avverte che *le speranze crollano e la speranza resta*».²¹

Invoca un significato totale che orienta ogni movimento parziale, coagulando attorno a sé una pienezza presagita solo come anelo. È il presentimento di una comunione totalizzante e onni-abbracciante che funge da ultima sintesi e da punto di convergenza di *tutta* la storia e di *ogni* storia personale. Ha un carattere universale e inglobante che funge da punto di conflagrazione di tutto ciò che esiste, capace di collegare il principio con la fine, il punto partenza con quello di arrivo, motivando tutti i movimenti tra questi due estremi. «Sperare, inoltre, significa non legarsi né dipendere da oggetti, situazioni o persone particolari, equivale a non perdere mai di vista il senso universale dell'essere. Essa rende compresenti le dimensioni temporali di presente, passato e soprattutto futuro, dell'*essere che verrà*».²² La speranza, infatti, si erge tra tensione e realizzazione, tra attesa e compimento, in una dilatazione infinita, sempre eccedente che ci fa sentire a nostro agio nell'attesa del prossimo futuro. Del resto, sperare significa anzitutto credere possibile ciò che ancora non esiste.

¹⁹ Cfr. ARMANDO RIGOBELLO, *L'immortalità dell'anima*, La Scuola, Brescia 1987, 30

²⁰ GABRIEL MARCEL, *Diario metafisico*, Sesto San Giovanni (Mi), IDUNA Edizioni 2022, 60.

²¹ SABINO PALUMBIERI, *L'uomo, questo paradosso*, op.cit., 349.

²² TIZIANO CONTI, *L'umano e il presagio del divino. L'homō religiosus tra interiorità, misticismo e trascendenza*, LAS, Roma 2022, 84.

La speranza rappresenta quindi quella tensione che orienta l'individuo verso l'oltre di sé, da non potersi ridurre a mero *affectus*, al punto da poter essere definita piuttosto come un *trascendentale* dell'esistenza. L'uomo, infatti, è talmente "impastato" di speranza da poter dire che persino la disperazione non è riconducibile ad una sua negazione, ma ad una semplice distorsione, ovvero una forma di speranza inalberata nella distanza dalla meta da conseguire, percepita come irraggiungibile, incapace per di smorzare la miccia dell'anelito. Una struttura metafisica di cui siamo "impastati" che vitalizza l'essere del soggetto da renderlo capace di uscire da sé e di auto-trascendersi. Difatti, la carica tensionale che abita l'uomo non può accontentarsi di ciò che visualizza di fronte a sé, fissando piuttosto l'attenzione sul disavanzo che sussiste tra l'attesa infinita e il conseguimento della meta. In questo spazio di possibilità alberga l'atto dello sperare, eccedenza suprema e cifra di una Trascendenza infinita incontenibile ed eccedente. La speranza, del resto, veniva spesso rappresentata nella tradizione con il simbolo dell'ancora che consentiva alla barca di ormeggiare, fornendo così un approdo sicuro anche nel turbine di un mare ondosso, proprio come la speranza annoda il tragico della vita a ciò che lo supera infinitamente, facendo breccia in un orizzonte ulteriore rispetto alla realtà fisica e primo movente per la meta-fisica. Ad una perlustrazione onto-fenomenologica, l'essere umano si scopre, quindi, abitato da una protensione inestirpabile e da un anelito incontenibile che non può essere nullificato neanche da insuccessi e da sconfitte. La capacità di rialzarsi dopo la caduta o di riconoscere l'errore come una possibilità di apprendere qualcosa in più, sono epifenomeni dell'autotrascendimento implacabile che sa promuovere la possibilità di bene e di vita, laddove si potrebbe restare impantanati nelle forze centripete della morte e del limite. Invece, per l'*homo sperans*, il limite diviene la soglia per l'oltre e la mortalità, l'occasione per l'invocazione e l'attesa di un *di più* in direzione di un *aldilà*, nell'ordine del meta-fisico e dell'escatologico. «La speranza è un sapere al di là del non sapere [...] è una grazia, ma mai, in nessun modo, una conquista».²³

Sperare significa, allora, disporsi verso *ogni Oltre possibile*, come apertura costante e illimitata, colma della fiducia nell'incondizionato. Essa quindi non può essere sostenuta da enti mondani, in quanto relativi e incapaci di rappresentare un fondamento assoluto, ma presuppone un ritorno all'origine, ossia trova la sua meta nel cuore stesso della realtà da cui proviene la vita e a cui fa ritorno. L'uomo che spera, quindi, è lo stesso che si scopre capace di innalzamento dal piano della *bioticità* dell'istinto naturale a quello della *metabioticità*, dell'autotrascendimento e della capacità di progettarsi. Coincide, inoltre, con l'attesa che si carica di futuro, tempo della realizzazione di progetti protesi verso un Oltre temporale. Attesa e fiducia si richiamano quindi come le costanti della struttura antropologica che fa dell'uomo un *homo sperans*. La speranza non può che invocare la trascendenza a cui si affida, garantendole così uno sguardo fiducioso e sereno verso un futuro ancora ignoto, presupponendo fin d'ora un *aldilà* anche nella consapevolezza della propria mortalità.²⁴

La speranza, inoltre, non spera contro il non-senso, ma *al di là* di esso, non sfida l'angoscia ma la riempie di ulteriorità, palesando una realtà altra e differente da quella contro cui si imbatte. Non rappresenta, quindi, l'alternativa al limite, ma la sfida a

²³ GABRIEL MARCEL, *Homo viator*, Torino Leumann, Borla Editore 1967, 15.

²⁴ ANTONIO RIGOBELLO, *L'immortalità dell'anima*, Brescia, La Scuola, 1987, 30.

trovare un senso anche nell'apparente insensatezza, al di là di ogni limitazione, anche della stessa morte. Non si limita quindi a reagire, ma piuttosto mostra tutta la resistenza di chi intravede un'altra direzione, offrendo altresì una risposta alternativa rispetto all'afasia provocata dall'angoscia.

La speranza sa guardare altrove, spalancando orizzonti che apparivano ermeticamente chiusi e che, invece, richiedono solo un'ermeneutica differente. Infatti, se l'angoscia chiude, la speranza apre e si mette in marcia. Chi spera, infatti, lascia che la realtà sia fedele a sé stessa, ma è anche disposto a cambiare prospettiva per scorgere una nuova luminosità nell'essere. «Chi spera partecipa di una particolare visione, che non è né frutto di calcolo, né di ragionamenti, ma della fede in una trascendenza accessibile, per quanto non dimostrabile dalla ragione. Grazie a questa capacità, si *vede* oltre il tempo presente, [...]. Questa speranza, [...] viene assicurata soltanto dall'orientamento verso un Tu assoluto. È la relazione fiduciosa con Qualcuno che garantisca la *bontà* di quanto ci accade a condurci a riconoscere la realtà sempre e comunque come un dono».²⁵ Pertanto, sarà la tensione verso una Presenza Trascendente ad appagare lo sforzo del costante di autotrascendimento, il quale invoca un *télos* capace di dare direzione e compimento ad ogni riduzionismo ontico. Infatti, il bisogno che nasce dalla fame per l'Oltre viene magnetizzato proprio dall'infinito del suo anelito che non può trovare in sé la sua fondazione e chiama in causa una presenza infinita che attiri oltre il *datum*. Vogliamo dire che la speranza che sentiamo scalfire in noi nelle condizioni più assurde, non è altro che la risposta ad un appello che convoca e che, nello stesso tempo, funge da magnete e da vettore. Scrive Gabriel Marcel: «Forse la speranza coincide con l'esigenza del trascendente, costituendo così la risorsa ultima dell'uomo itinerante».²⁶ Pertanto, non è una illusione, né il semplice bisogno di un compimento, ma disponibilità ad un'esperienza di comunione che passa per i propri simili e prosegue in direzione di un'Oltre assoluto. «Non si tratta di far affidamento su di sé, sulle proprie forze, per far fronte a questo impegno illimitato, ma nell'atto con il quale io mi impegno apro nello stesso tempo un credito infinito a Colui verso il quale lo assumo, e proprio in questo consiste la Speranza».²⁷

Qualifichiamo a questo punto il *cor inquietum* dell'*homo religiosus*, come un *cor sperans*, autentico *élan vital*, soffio di una pienezza che colmerà ogni mancanza, ovvero di una compiutezza sempre in differita e mai pienamente raggiunta, ma già da sempre innervata e in via di realizzazione.

5 Conclusione

La riflessione proposta ha tentato di descrivere le condizioni antropologiche che rendono possibile l'esperienza religiosa, a partire da un comune sostrato che abbiamo definito come "religiosità", ovvero della capacità dell'essere umano di entrare in relazione con il divino, anche a partire dal suo sostrato metafisico inteso come speranza, la quale invoca un'eccedenza che solo l'ordine trascendente può garantire,

²⁵ MARIA TERESA RUSSO, *La relazione medico-paziente*, in LUIGI ALICI (a cura), *Il dolore e la speranza. Cura della responsabilità e responsabilità della Cura*, Aracne, Roma 2011, 118.

²⁶ GABRIEL MARCEL, *Il mistero dell'essere*, II, Borla, Torino 1971, 138.

²⁷ GABRIEL MARCEL, *Dal rifiuto all'invocazione. Saggio di filosofia concreta*, Città Nuova, Roma 1976, 204.

offrendo altresì un fondamento solido, oltre ogni attesa e pianificazione. La speranza, infatti, può senza dubbio qualificarsi come attesa fiduciosa in un compimento che non si intravede all'orizzonte ma che il *cor inquietum*, che si declina sempre anche come *cor sperans*, riconosce come possibile. Di fronte a noi si offre infatti la possibilità di una salvezza che alimenta la speranza e che si offre come promessa e premessa per ogni esperienza religiosa, unendo così indissolubilmente la fede nell'oltre con la certezza di un compimento esistenziale. Del resto, più l'uomo è capace di sperare, più esercita nel contempo la sua costitutiva religiosità. O meglio, più si è certi della propria fede, più si combatte contro ogni spiraglio di disperazione. «La speranza, infatti, evoca la Trascendenza, è la risposta della creatura all'essere infinito al quale sa di dover tutto ciò che è e di non poter senza scandalo porre alcuna condizione. Dal momento in cui mi prostro dinanzi al Tu assoluto che nella sua infinita condescendenza m'ha tratto dal nulla, sembra che io mi vieti per sempre di disperare».²⁸

La speranza autentica, infine, si fonda sulla totalità, mai sulla parte o sulla porzione, poiché rinvia sempre a una comunione con il tutto, una pienezza che non può ridursi alla semplice somma delle singole parti, ma fa leva su un connettivo meta-fisico e di per sé trascendente il piano del reale. È *u-topica*, nel senso che non si localizza in uno spazio o una situazione particolari, ma abita ogni dove, in quanto coinvolta in sé e per sé e radicata in un compimento ultramondano. È l'attesa di un "non ancora" che giace nel compiacimento di un "già".

La speranza, allora, dimostra che l'uomo non può più essere concepito esclusivamente come un *cogito, ergo sum*, ma piuttosto come uno *spero dunque sarò*, di cui la speranza rappresenta il motore di una dialettica esistenziale che si gioca tra essere e divenire, fra finitudine e il suo oltre, facendo dell'essere umano un gerundivo perenne. Così, il costante auto-trascendimento, come dinamica perenne verso un di più di sé non può che essere animato dall'intima speranza di un possibile compimento, scintilla che alimenta lo stesso atto del credere.

²⁸ GABRIEL MARCEL, *Homo Viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Torino, Borla, 1980, 57.