



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 Gomasca, 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 Paganì, Università di Venezia
Alberto Peratoner, Facoltà Teologica del Triveneto
Matias 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

Cyril Dunaj, Palacký University Olomouc

La natura umana come natura relazionale in un orizzonte ontologico. L'attualità della relazionalità a partire dal pensiero personalista

L'articolo esplora la posizione personalista riguardo alla persona e alla sua natura, concentrandosi sulla relazionalità, intesa come la struttura fondamentale inscritta nella persona, che implica una capacità intrinseca di entrare in relazione e un'apertura all'altro. Questa logica personale dovrebbe essere applicata anche all'ontologia, la quale è spesso impersonale, ponendo una difficoltà per un pensiero che pone la persona al centro. Come conciliare la centralità della persona con un'ontologia che non sia impersonale? La risposta si può trovare in un'ontologia che consideri la relazione come categoria centrale. In questa prospettiva si possono affrontare le sfide di oggi, in particolare quelle relative alle relazioni e alla crisi sottostante, ovvero quella del pensiero

Human nature as relational nature within an ontological framework. The relevance of relationality from the perspective of personalist philosophy

This paper explores the personalist perspective on the person and its nature, focusing on relationality – understood as the fundamental structure inherent in the person – which implies an openness to others. This personalist approach should also be applied to ontology, which is often impersonal, thereby posing a challenge for a philosophy that places the person at the center. How can the centrality of the person be reconciled with an ontology that is not impersonal? The answer can be found in an ontology that regards relationship as a central category. From this perspective, we can address today's challenges, particularly those relating to relationships and the underlying crisis, namely that of thought.

Parole chiave

Personalismo, relazionalità, apertura all'Altro, ontologia, nuove sfide del pensiero

Keywords

Personalism, relationality, openness to the Other, ontology, new challenges in philosophical thought

La natura umana come natura relazionale in un orizzonte ontologico. L'attualità della relazionalità a partire dal pensiero personalista

1 *La posizione del personalismo*

Per alcuni, il concetto di natura umana può risultare astratto e non rilevante; perciò, si è deciso di guardare piuttosto alla condizione umana (Sartre). Anche i maggiori rappresentanti del personalismo (Mounier, Nédoncelle) hanno intrapreso una strada simile e non hanno sviluppato una riflessione sulla natura umana.

Il pensiero di Emmanuel Mounier - in quanto una reazione alla crisi spirituale e morale dell'uomo che oppone l'individuo alla persona - non si concentra sulla natura umana, ma sulla condizione umana, con tutto ciò che ne consegue, comprendendo tutti gli aspetti della vita personale. La sua filosofia si colloca da un lato contro l'individualismo e dall'altro contro le tirannie collettive (del XX secolo) come il fascismo o il comunismo¹. Secondo Mounier, l'individualismo è la causa del male della società, porta all'egoismo, al materialismo, all'indifferenza, all'ingiustizia sociale; in altre parole, a tutto ciò che allontana l'uomo. È sinonimo di impersonale. In breve, l'individualismo taglia le relazioni e produce una solitudine in cui l'altro diventa una minaccia per me.

Da lato suo, Maurice Nédoncelle - che può essere definito come un filosofo della religione o della filosofia religiosa, ma anche il metafisico del personalismo - sviluppa il suo pensiero attorno la questione dell'intersoggettività². La realtà fondamentale e originaria non è più il cogito solitario, ma ciò che egli chiama «la reciprocità delle coscienze». La persona è quindi concepita nel suo carattere collegiale o, meglio, come diremmo oggi relazionale. Ciò significa che l'essere personale è originariamente relazionale, perché è in una fondamentale apertura all'altro che è intrinsecamente amorevole³.

Da ora in poi svilupperò il mio contributo in questa prospettiva, appoggiandomi, appunto, sul pensiero di Nédoncelle.

¹ Cfr. Emmanuel Mounier, *Révolution personaliste et communautaire* in *Œuvres*, t. I, Seuil, Parigi 1961, p. 179. Nel primo caso c'è un'assenza di relazione e nel secondo una negazione della diversità dell'altro.

² Questo a partire dalla pubblicazione della sua tesi *La réciprocité des consciences* nel 1942. Da quel momento la soggettività divenne per lui una realtà intersoggettiva.

³ Cfr. Monica Amadini, *Ontologia della reciprocità e riflessione pedagogica. Saggio sulla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. VIII.

2 *La distinzione dell'ordine della natura dall'ordine della persona*

Per concepire la persona, Nédoncelle fa una distinzione importante. Distingue l'ordine personale dall'ordine della natura⁴. La distinzione tra cose e persone implica che è inappropriato analizzare le persone con le stesse categorie filosofiche delle cose, poiché le persone non si comportano come le cose. Ciò richiede categorie specifiche e appropriate ossia risemantizzate, per la descrizione e l'analisi dell'ordine personale⁵.

La questione della distinzione degli ordini è importante per Nédoncelle perché dà il primato alla persona e tutto viene letto in questa prospettiva. In altri termini, distingue il personale dall'impersonale⁶. Secondo Nédoncelle, la sfida per una filosofia personalista consiste nel riconoscere e attribuire un ruolo all'impersonale⁷.

Sebbene vi sia una differenza di ordini, esiste una certa gerarchia per cui la persona, agendo nella natura, stando a contatto con essa, le dà qualcosa in più, portandola in una nuova prospettiva. Così tutto richiede questa presenza. Pertanto, l'autore può affermare che «c'è un continuo richiamo alla presenza della persona nella presenza di tutte le cose»⁸. Pertanto, «il riferimento personale è una necessità pratica dell'intelletto: la coscienza non può sinceramente sottrarsi senza tendere immediatamente a sopprimere sé stessa»⁹. La posizione è radicale; è una necessità che ha come conseguenza il fatto di dover «evitare di trasportare i fatti della natura e i rapporti giuridici nell'analisi della relazione personale»¹⁰.

⁴ «La personne est irréductible aux divers conditionnements naturels. [...] D'où diverses erreurs soit logiques, soit psychologiques, les unes qui appliquent à la personne des cadres de pensée qui ne conviennent qu'à la nature». Henry Duméry, *Regards sur la philosophie contemporaine*, Ed. Casterman, Parigi 1956, p. 118-119.

⁵ Per comprendere la necessità di tale distinzione, è necessario chiarire la concezione nédoncelliana della natura. Il termine natura è molto ricco ed equivoco perché può indicare sia il mondo esterno all'uomo, l'infraumano, l'universo, gli istinti infra-razionali, sia ciò che può essere chiamato la mia natura, un'essenza umana generale. Maurice Nédoncelle usa questo termine nel senso di ciò che non è io e di ciò che è sensibile. Si riferisce anche, da un lato, alla natura creata (che costituisce quindi un limite) e, dall'altro, alla natura in Dio (che si riferisce a noi). Scrive: «Nous appelons *nature* le monde public en tant qu'il s'offre au pétrissage du moi. Mais le moi a ses racines dans une nature intérieure qui est faite de qualités non-spatiales. La nature n'est donc pas toujours hors de nous». *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Ed. Aubier-Montaigne, Parigi 1942, p. 209-210. Di seguito precisa che la sua concezione della natura in senso teologico si sviluppa in una linea di pensiero di Pascal e Blondel. Quindi, «en somme, la nature est la rencontre du sensible et du non-moi» (*ibid.*, p. 129) e ciò che caratterizza la natura è la sua impersonalità. A questo punto arriva un fondamentale elemento di precisione: «la nature alors apparaît comme un non-moi, non comme un autre, puisqu'elle ne peut être un autre pour nous [...] la nature n'est pas une altérité. Elle est un impersonnel, [...] elle ne nous donne pas la présence d'un autre moi». *Ibid.*, p. 151 e 158.

⁶ Qual è allora il rapporto personale e impersonale? La risposta è chiara: «l'impersonnel ignore la personnalité, tandis que la personnalité connaît l'impersonnel». *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Ed. Aubier-Montaigne, Parigi 1963, p. 123.

⁷ Cfr. M. Nédoncelle, *Conscience et Logos. Horizons et méthode d'une philosophie personaliste*, Éditions de l'Épi, Parigi 1961, p. 10.

⁸ M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, *op. cit.*, p. 7. Traduzione nostra.

⁹ *Ibidem*. Traduzione nostra.

¹⁰ *Ibid.*, p. 75. Traduzione nostra.

3 *La relazionalità, dalla categoria alla struttura propria della persona*

Quindi, per approdare alla persona bisogna farlo con delle categorie logiche proprie alla persona. Una di queste è la relazionalità.

Nel corso della storia, la riflessione sull'uomo e sulle sue dimensioni fondamentali si è concentrata maggiormente sulla volontà, sulla razionalità, sull'autonomia, sulla coscienza, ecc. L'aspetto relazionale è stato spesso dimenticato o trascurato. Da qualche decennio non è più così, tanto più che altre discipline, come ad esempio la sociologia o la psicologia, mostrano l'importanza cruciale di questa dimensione che gioca un ruolo fondamentale nello sviluppo delle altre dimensioni e facoltà.

È ormai un fatto innegabile che la relazione sia costitutiva della persona e che sia necessaria per il suo sviluppo psicologico, emotivo e sociale. Tuttavia, la sua fondazione richiede l'identificazione di una struttura fondamentale nell'uomo. La *relazionalità* è questa struttura che è inscritta nel cuore della persona umana ancor prima di essere messa in atto, che diventa relazione¹¹. Essa indica già il fatto primordiale di essere immersi in un ambiente relazionale, ma anche la capacità intrinseca di entrare in relazione. La relazionalità è quindi la *conditio sine qua non* della relazione. A partire da questa struttura inerente alla persona, siamo chiamati a trascenderci costantemente, ad andare oltre noi stessi, perché la relazionalità significa un'apertura fondamentale all'altro; un'apertura che si può realizzare solo praticandola, in questo movimento di decentramento (dell'io) che è al tempo stesso estatico.

Tuttavia, struttura non significa che la relazionalità diventa qualitativamente efficace, perché la persona umana è libera e, invece di potenziare ciò che le è proprio, può anche rifiutarlo e chiudersi in sé stessa. Una delle tragedie della libertà consiste proprio nel fatto che la persona può andare contro ciò che le è proprio, contro ciò che la fa crescere come persona. Pertanto, non è l'accumulo di relazioni a potenziare questa capacità, ma piuttosto la loro qualità. La qualità della mia apertura agli altri e delle mie relazioni con gli altri dipende da questa dimensione.

4 *Verso una ontologia personalista*

Ora, possiamo chiederci, come fondare questa struttura o caratteristica antropologica al livello ontologico? Il personalismo è piuttosto diffidente verso l'ontologia classica che è giudicata spesso impersonale.

La critica di Maurice Nédoncelle nei confronti dell'ontologia poggia su tre punti: l'equivocità dell'essere, l'inadeguatezza della sostanza a definire la persona e la concezione statica della realtà¹². Come articolare, quindi, la centralità della persona con un'ontologia che non sia impersonale?

¹¹ Cfr. Jesús Morán, *Relazione e relazionalità*, in «Città Nuova», 1/2016, p. 67.

¹² Il personalismo fin dall'inizio si presenta più come una filosofia della persona vicina all'antropologia, una filosofia dell'azione e dell'impegno morale e politico, che come una metafisica e un'ontologia. Per i personalisti, l'ontologia non sembra essere né la loro occupazione primaria né quella secondaria. Infatti, per tutti coloro che si rifanno a questa scuola di pensiero, il primato è dato alla persona, mentre l'ontologia dà il primato all'essere. La conseguenza è che nei

La prospettiva ontologica in Maurice Nédoncelle – che è piuttosto un abbozzo che una riflessione sviluppata e articolata – non cerca di indagare l'essenza o l'esistenza, ma si sviluppa in modo originale intorno alle nozioni di *essere* e di *ente*. Nédoncelle dice: «Per *ente* intendo l'individualità concreta, che ha la sua forma più perfetta nella persona [...]; in secondo luogo, l'ente si applicherà anche agli individui privi di interiorità personale. Per *essere* intendo la relazione primordiale di ogni essere con sé stesso e con gli altri esseri. Questa relazione non è semplicemente ideale, è a suo modo esistente, senza essere sussistente come l'essere»¹³.

Notiamo innanzitutto che Nédoncelle è interessato alle individualità concrete e non alle speculazioni astratte. Il termine *ente* comprende tutte le individualità (*ens*), ma è più propriamente applicato alla persona perché è l'individualità più perfetta. La definizione dell'essere completa la definizione dell'ente. L'essere si identifica con la relazione, senza che quest'ultima sia un essere. Inoltre, questa relazione è primordiale¹⁴ e doppia: intra-individuale (dell'ente con se stesso) e inter-individuale (tra gli enti).

Per Nédoncelle, la relazionalità ontologica è quindi legata all'essere, anzi l'essere si identifica con la relazione. Perciò, la persona non è solo fondamentalmente relazionale da un punto di vista antropologico, ma anche ontologico¹⁵. La metafisica dell'ente e dell'essere fa della relazione una categoria ontica e ontologica¹⁶. Possiamo dire che Maurice Nédoncelle getta degli elementi per una ontologia relazionale.

5 Verso una relazionalità universale

Fondare la relazionalità al livello ontologico in una prospettiva intersoggettiva (personalista) non è soddisfacente perché rimane il rischio di non prendere sufficiente in conto il mondo con la sua complessità.

suoi primi decenni il personalismo mostra una mancanza di fondamenti e basi metafisiche e ontologiche. Le cose cambiano con Nédoncelle che, inizialmente concentrato sull'intersoggettività, si impegna in un'esplorazione metafisica, fino a dare un contributo ontologico al personalismo. Il suo obiettivo è proporre una filosofia dell'essere contro l'impersonalismo e l'anti-personalismo. Tuttavia, trattandosi dell'ultima tappa dell'elaborazione del suo pensiero, il filosofo ha delineato la sua ontologia in poche pagine.

¹³ M. Nédoncelle, *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste*, Beatrice-Nauwelaerts, Louvain 1974, p. 83.

¹⁴ La primordietà: innanzitutto, dobbiamo distinguere tra carattere primordiale e primitivo. In sostanza, è primordiale «ce qui est métaphysiquement attaché à cette relation et ne peut s'en dissocier sans que disparaisse l'être même», cioè questo aspetto «couvre toute la carrière temporelle de l'être» (*ibi*, p. 85).

¹⁵ La riflessione nédoncelliana sull'intersoggettività si trasporta nella metafisica dell'essere, dove la distinzione tra l'essere e l'essere personale (che è una realtà interpersonale) dà la distinzione tra la relazione ontologica (o inter-ontica) e la relazione ontica (o intra-ontica).

¹⁶ La relazione ontica, quella che definisce l'ente, è «l'élément constitutif de l'intersubjectivité des personnes. Dans cette relation-là se découvrent le *je* et le *tu* ; ou mieux encore, ils s'effectuent et y réalisent leur propre essence. Si cette relation dynamique est vraiment constituante, elle s'identifie avec une genèse réciproque des consciences. Elle n'est pas différente de la singularité même des personnes dans leur communion» (*ibi*, p. 378-379). Questa forma di relazione completa quella ontologica, la quale indica la nostra condizione nativa, nella quale siamo immersi. È costantemente anteriore e diretta verso la comunione interpersonale. La relazione ontica è interna alla persona, come alterità senza esterità, «elle est le *nous* en sa pureté, elle est constituante des étants qu'elle réunit» (cfr. *ibi*, p. 375). Così essa, per queste sue caratteristiche, si rivela come «la relazione della relazione», l'amore reciproco a livello ontico che definisce e costituisce l'essere: «C'est elle qui discerne en l'être l'ambiguïté féconde de l'intervalle et de la suppression de l'intervalle; c'est elle qui dans notre indéfinitude discerne le jeu du fini et de l'infini ; c'est elle enfin qui donne sens, en son propre sein, à l'armature de l'être et qui devient par là même le lien qui assume les autres liens : en un mot, la relation de la relation». *Ibi*, p. 379.

La persona è sempre in relazione – che ne sia consapevole o meno – nella triplice prospettiva: con Dio, con gli altri, con la natura e il mondo circostante. Il personalismo, e in particolare Maurice Nédoncelle, ha ampiamente sviluppato le prime due direzioni di relazione. Tuttavia, la terza prospettiva sembra meno importante e inferiore alle altre. Eppure, il suo recupero nel mondo di oggi è urgente. Ciò può porre delle difficoltà al personalismo, in quanto sembra andare contro i suoi principi, soprattutto quello della centralità della persona. D'altra parte, se questo rapporto con la natura e il mondo esterno perdesse importanza, il rischio sarebbe quello di porsi in un rapporto di dominio nei confronti della natura. È quindi necessario trovare un nuovo equilibrio tra la relazione intersoggettiva con la sua specifica centralità, la relazione con Dio (teandrica) e la relazione col mondo (*cosmandrica*¹⁷).

Questo sembra urgente anche nel contesto della attuale crisi ecologica che presenta per il personalismo una sfida. Il personalismo deve affrontarla e pensare al rapporto con la natura, senza ridurlo al suo aspetto funzionale. Qual è allora la base di questa relazione? È necessario andare ancora più in profondità e cercare questo fondamento in un'ontologia che risponde alla crisi.

6 *Alla frontiera tra la filosofia e la teologia: l'essere nell'orizzonte trinitario*

Per fare ciò, situiamoci alla frontiera della filosofia con la teologia e prendiamo il concetto di creazione che non dovrebbe essere pensato come un atto *ex nihilo* e *ad extra*, ma come un atto *da sé* e *ad intra*¹⁸. Il creato, infatti, non è uno spazio esterno al Creatore, ma uno spazio interno, all'interno del quale avviene la creazione¹⁹. Tutto ciò che Egli fa, lo fa in sé e da sé. La creazione non è quindi un'azione che parte dal nulla, dal niente. Tuttavia, la creazione di questo nuovo spazio non è ancora il creato, ma la «condizione ontologica di possibilità primordiale di tutto ciò che è»²⁰.

Al di là del significato teologico di tale concezione, questa visione della creazione ci permette di considerare l'essere in modo diverso. Se tutto ciò che è, esiste in questo spazio ontologico onnicomprensivo – per usare l'espressione di Karl Jaspers che Maurice Nédoncelle utilizza a sua volta – non si tratta di una semplice partecipazione

¹⁷ Prendiamo in prestito questo termine da René Le Senne che lo usa in *La destinée personnelle*, Flammarion, Parigi 1951. Da qui in poi, questo termine indicherebbe il rapporto tra l'uomo e la natura, il cosmo.

¹⁸ Prendiamo come punto di partenza l'idea di creazione così come viene concepita nella nostra *forma mentis* occidentale. Generalmente, si pensa a un atto *ex nihilo* del Creatore, che porta all'esistenza le cose, la creazione. Di conseguenza, la creazione appare come una realtà esterna al Creatore. Questo porta, tra l'altro, a una concezione della molteplicità dell'essere la cui unità non è sempre evidente. A livello dell'essere, non c'è solo una molteplicità ma anche una differenza di dignità ontologica. Al livello supremo, quindi, c'è l'essere del Creatore che, identificato con Dio e con l'Essere stesso, ha natura e sostanza proprie. Ci sono poi altri esseri, con i loro diversi gradi e le loro proprie sostanze, che non si identificano con l'Essere stesso ma partecipano all'Essere e, quindi, esistono. Tra questi, la persona umana ha un posto privilegiato perché è creata all'*imago Dei*, dotata di libertà di intelligenza, di un'anima e di una sostanza e capace di una relazione diretta con il suo Creatore. Pensare la realtà nell'orizzonte della creazione significa quindi, da un lato, interrogarsi sull'origine e sul fondamento dell'essere e dell'esistenza e, dall'altro, spiegarla, almeno in parte. Ma significa anche concepire una fonte dell'essere.

¹⁹ Si veda Piero Coda – Alessandro Clemenza, *Il Terzo persona. Per una teologia dello Spirito Santo*, EDB, Bologna 2020, p. 86. Per un approfondimento ulteriore dell'argomento, si veda p. 85-99.

²⁰ *Ibi* p. 87. Ciò significa anche che la dinamica e l'azione del fare spazio in sé acquista qui un significato ontologico e vale quindi analogicamente per l'uomo e l'accoglienza dell'altro. È quindi l'azione creativa, la condizione di possibilità per l'accoglienza dell'altro.

degli esseri nell'Essere perché tutto, in virtù dell'atto dell'Essere creatore, porta la sua sostanza o natura. C'è allora un solo Essere, propriamente detto, una sola Esistenza²¹. Quindi, tutto è divino senza essere Dio. Eppure, questo non è panteismo, perché per quest'ultimo Dio è tutto senza distinzioni. Mentre, nella prospettiva che stiamo delineando, tutto è in Dio, fatto da Lui e sostenuto da Lui, ma anche e soprattutto distinto da Lui. Egli è l'unico e vero *hypokeimenon* della realtà, la natura della natura che collega tutto a sé stessa e tra tutto²². Così, l'unità di tutto non è solo il fine della creazione, ma già la sua origine. Di conseguenza, la creazione non può essere concepita come un singolo atto, ma come un'azione continua.

In più, questa concezione relazionale della realtà e del cosmo porta a considerare l'essere ontologicamente come dono e fenomenologicamente come donazione. L'Essere è quindi fondamentalmente e sempre ricevuto come un dono. Ciò significa che fa parte di una dinamica che presuppone e richiede l'alterità e la relazione. Infatti, se c'è un dono, deve esserci un donatore.

Sembra che solo un'ontologia profondamente trinitaria possa arrivare a questa concezione dell'essere, un'ontologia che fa dell'unità e della distinzione delle vere e proprie categorie, prima che logiche, perché acquisiscono un ruolo fondamentale. La distinzione non è un atto accidentale ma sostanziale e performativo che, distinguendosi, pone l'alterità della realtà, senza separarla da ciò che la distingue.

La visione della creazione e della realtà che abbiamo delineato, si traduce nella dignità di ogni cosa che esiste, perché intimamente legata a colui che la sostiene e la fa vivere²³. La partecipazione da una realtà all'altra e da tutte a quella ultima e onnicomprensiva, non significa solo prendervi parte. È la vera e sostanziale divinizzazione non per natura, ma per grazia. Inoltre, questa partecipazione non deve essere vista come un'azione aggiuntiva a ogni realtà, ma come la sua azione originaria e costitutiva. La conseguenza è che in ogni elemento particolare, in ogni frammento, c'è il Tutto. Tutto è quindi divino senza essere Dio. Ma in questo universo, cosa garantisce lo status speciale della persona umana? È la libertà perché – nonostante il fondamento e il destino della persona – può distruggere il legame originario e i legami con le altre persone e creature e quindi slegarsi.

In tale concezione, il legame intersoggettivo acquisisce una posizione speciale. Infatti, attraverso di esso, la persona può rinnovare la sua adesione (la sua partecipazione) al legame originario, ma anche perché questo legame è anche il frutto dell'incontro tra le due libertà. Mentre le altre creature, che non sono dotate di libertà sono naturalmente

²¹ Potremmo concepire questa «natura condivisa» come una *panousia* cosmica, un'unità di sostanza che si distingue (diversamente dalla distinzione intratrinitaria) e, distinguendosi, dà origine a diversi ordini di realtà senza separarli.

²² L'idea di «un rapport caché au Verbe [qui] habite chaque réalité» è presente, ad esempio, in S. Weil, o ancora come *Vinculum substantiale* di Blondel, «présent en chaque réalité créée comme son principe ultime d'origine, d'unité et d'achèvement». Emmanuel Gabellieri, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Louvain-Paris-Dudley 2003, p. 328-332. Dal lato suo, Nédoncelle scrive: «Par une disposition mystérieuse et intime [...] il semblerait qu'on peut le confondre avec la nature et la substance même de Dieu, qui soutient et promeut tous les centres personnels. Il est le seul et il est tout. Cependant, s'il est l'être de la personne, cet être n'est pas impersonnel. [...] S'il est une nature commune, ce n'est pas du tout au sens où l'on parle de la nature extérieure. [...] En lui, le panthéisme qui omet ou exclut l'altérité n'a ni place ni sens». *Personne humaine et nature*, op. cit., p. 35-36.

²³ In questo cosmo c'è dunque una molteplicità di relazioni non solo interpersonali, teandriche o cosmandriche, ma anche intradivine, teocosmiche (del Creatore con il creato) e intercosmiche (tra le cose tra loro). Così, questo cosmo non è una realtà sferica con diversi livelli e relazioni conseguenti separate, ma un unico luogo di interazione multipla.

e permanentemente in un legame che è loro impresso. Quindi, è il grado di libertà che varia la densità ontologica degli esseri. Maggiore libertà e densità ontologica equivale a una maggiore responsabilità relazionale ed etica²⁴.

Da queste riflessioni, si evince che la relazione con la natura e il mondo (*cosmandrica*) non è priva di dignità ontologica. Questo è forse l'unico modo per fondare e concepire la dignità della natura. Una visione che prende esplicitamente come punto di partenza la Trinità può mantenere l'equilibrio e l'armonia a livello cosmico, pur essendo dinamica e olistica. Di conseguenza, è necessario concepire un'antropologia che si inserisca in questo quadro relazionale più ampio e non diventi antropocentrica²⁵.

7 *Dalla crisi di oggi al nuovo pensare*

Ora, facciamo un passo ulteriore. Per non rimanere soltanto al livello teoretico, bisogna misurarsi con le sfide e crisi di oggi (pace, ecologia, antropologia, democrazia: nazionalismi, populismi, migrazione, molteplicità che non riesce arrivare ad unità o una unità che è piuttosto l'uniformità). Edgar Morin dice che sotto le numerose crisi di oggi, sta una più profonda e meno visibile: la crisi di pensiero. A questa intuizione mi permetto di aggiungere una prospettiva, nella quale situare la crisi del pensiero: la prospettiva relazionale. Il covid, le polarizzazioni che pesano sulle nostre società, le guerre sempre più vicini, i vari conflitti, non mostrano una crisi relazionale? Sembra che le acquisizioni del passato e la grande storia comune non siano sufficienti per sortircene.

È necessario un nuovo pensare²⁶: un pensare relazionale che tiene conto della complessità della realtà che ci circonda. Un pensare che non soltanto pensa la relazione, ma che è strutturalmente relazionale ed esercitato in relazione. Inoltre, di fronte alle crescenti tendenze di isolamento e di chiusura sembra urgente di riscoprire il *noi* di una unica famiglia umana perché, come dice papa Francesco: «nessuno si salva da solo». Bisogna ripartire dal concetto di umanità che ci unisce e che vieta di vedere nell'altro un nemico e riconosce il prezzo inestimabile di ogni vita umana²⁷.

Da dove attingere gli elementi per il rinnovamento del pensiero se non dalla Trinità? In realtà, come nota papa Francesco, il cristianesimo ha sempre dato un contributo alla società nei momenti del bisogno, perché portatore della forza trasformatrice che

²⁴ Pertanto, la persona umana deve prendersi cura della natura, conservarla perché l'azione della sua distruzione raggiunge l'intimità del suo essere colui che la fa essere e la sostiene. Così come la distruzione delle nostre opere da parte di terzi ci colpisce profondamente, la distruzione della natura colpisce ancor più il suo Creatore.

²⁵ Per trovare un nuovo equilibrio tra persona e natura, è necessario superare la visione meccanica di quest'ultima, che l'antropologia ha già fatto, e recuperare l'aspetto spirituale non solo dell'uomo ma anche della natura. Quale potrebbe essere la fonte più profonda e radicale di questa spiritualità se non la Trinità stessa? Perché tutta la natura non è solo la manifestazione di Dio, ma anche il luogo della sua presenza. Cfr. Francesco, *Laudato si'*, LEV, Città del Vaticano 2015, n. 88. Quindi, la sfida è «di provare a leggere la realtà in chiave trinitaria». *Ibi*, n. 239-240.

²⁶ Cfr. Piero Coda – Maria B. Curi – Massimo Donà – Giulio Maspero, *Manifesto. Per una ri-forma del pensare*, “Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria” 1, Città Nuova, Roma 2021 e Edgar Morin, *La tête bien faite: Repenser la réforme, réformer la pensée*, Seuil, Parigi 1999.

²⁷ Cfr. Il Manifesto di Russell ed Einstein (1955), nel contesto del rischio dell'armamento nucleare, lanciò un appello per un cambiamento di logica: imparare a pensare in modo nuovo. Non più cercare la vittoria armata, ma le vie per impedire i conflitti. «Finiamo con la guerra, o sarà la guerra a finire l'umanità?». Una profezia di grande attualità ancora oggi.

concerne non soltanto gli individui ma anche la cultura e il pensiero²⁸. In secondo luogo, il cristianesimo non ha ancora dato tutto di sé. Il messaggio, di cui è portatore, non è uniforme, né legato a un unico modello culturale²⁹, o come dice Klaus Hemmerle: «gli elementi distintivi dello specifico cristiano non hanno rinnovato durevolmente né la pre-comprensione del senso dell'essere né l'impostazione dell'ontologia nel suo complesso»³⁰. In realtà il quadro che ha adottato è troppo stretto per lui. Perciò, c'è un deficit nella relazione tra il cristianesimo e il pensiero occidentale³¹.

Ecco, la strada aperta per una ontologia trinitaria³². Una ontologia che ci invita a vivere e pensare diversamente, e la quale può rispondere alle sfide di oggi per trovare l'armonia tra le persone, i popoli e con la nature e il mondo.

Conclusioni

In questo contributo ho cercato di mettere insieme il pensiero personalista, soprattutto quello di Maurice Nédoncelle, con l'ontologia trinitaria in rapporto alle sfide di oggi. E ciò partendo da una prospettiva antropologica e passando a quella ontologica, il che costituisce anche una delle peculiarità del suo pensiero.

La riflessione sviluppata propone una rinnovata visione della persona e della realtà, fondata sulla relazionalità come struttura antropologica e ontologica. La filosofia personalista di Maurice Nédoncelle mostra come l'essere umano non possa essere concepito in termini isolati, ma debba essere compreso nella sua apertura costitutiva all'altro, a Dio e al mondo. Questo approccio relazionale si estende oltre l'intersoggettività, fino a una dimensione cosmica, in chiave ontologica.

In tale prospettiva, la crisi attuale è in larga parte una crisi del pensiero e della relazione. Serve quindi, un nuovo paradigma capace di superare le divisioni e recuperare un «noi» inclusivo, in cui la dignità della persona e della natura siano pienamente riconosciute. La Trinità, con la sua dinamica di unità e distinzione, offre un modello ontologico che può ispirare una visione più armoniosa del vivere insieme.

Pertanto, il personalismo relazionale e un'ontologia trinitaria emergono come strumenti per poter affrontare le sfide del presente, proponendo un modo di pensare e agire che non solo tenga conto della complessità del reale, ma sappia anche trasformarlo in chiave di comunione e responsabilità condivisa.

²⁸ Cfr. Francesco, *Evangelii gaudium*, LEV, Città del Vaticano 2013, n. 116-117.

²⁹ Cfr. *ibi*, n. 116.

³⁰ Klaus Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città nuova, Roma 1996, p. 37.

³¹ Cfr. Jean-Yves Lacoste, *Ontologie et mystère chrétien*, in «Nouvelle revue théologique», 102 (5/1980), p. 709.

³² Cfr. K. Hemmerle, *op. cit.*, p. 48.