INTRODUZIONE AL CORSO DI ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

LE MOTIVAZIONI DEL CORSO

Avviando questo corso che ha come tema l'*antropologia* – cioè quella ininterrotta riflessione attraverso la quale l'uomo occidentale ha cercato e continuamente cerca di cogliere la sua identità, con gli strumenti teoretici della filosofia – mi pare importante fare una premessa che potrebbe essere un po' "corposa", ma che ci aiuterà a delineare l'orizzonte entro il quale collocare la nostra riflessione.

Parto da una semplice domanda: *perché affrontare oggi un corso e un tema come questo*?

Perché il nostro tempo vive due paradossi.

Da una parte, il nostro tempo è caratterizzato da un profondo spaesamento antropologico[1], perché – come diceva san Giovanni Paolo II – l'uomo è, oggi, «tanto potente, ma sradicato da se stesso»[2]; potremmo dire che «la tragedia dell'uomo di oggi è che si è dimenticato chi è: l'uomo non sa più chi è»[3].

Dall'altra parte, il contesto storico culturale di oggi, ci costringe a riflettere su noi stessi e, anzitutto, a riconoscere che ciò che stiamo vivendo «non è semplicemente un'epoca di cambiamenti, ma è un cambiamento di epoca»[4]. Tra le tante le manifestazioni di questo cambiamento epocale, mi limito a due riferimenti sintetici:

- *l'ambiente digitale*: come ha ribadito recentemente papa Leone, «la digitalizzazione, l'intelligenza artificiale (IA) e la robotica [stanno] trasformando il nostro mondo»[5]. L'IA non è semplicemente una macchina più potente di quelle precedenti; è una tecnologia "generativa" che reagisce all'ambiente, impara, accresce e sviluppa le sue potenzialità. Il rischio

---

[1] Mi pare ancora attuale la riflessione che Maritain faceva già negli anni Trenta: «Gli autori competenti constatano che le più terribili crisi della economia moderna con i loro assurdi risultati — qui si bruciano il grano e il caffè, là milioni di lavoratori non hanno lavoro — sono nate da una razionalizzazione scientifica delle tecniche di produzione o più generalmente della vita economica, senza alcuna razionalizzazione corrispondente della produzione stessa e di tutto ciò che è umano nella vita economica. Ma razionalizzare l'umano senza sapere ciò che l'uomo è, non è possibile più di quanto non lo sia razionalizzare la produzione di un'officina senza sapere ciò che un'officina è. Bisogna dunque sapere ciò che è l'uomo: compito questo della metafisica!» (*Du régime temporel et de la liberté*, Desclée de Brouwer et C.ie, Bruges 1933; tr. it. Di A. Pavan, *Strutture politiche e libertà*, Morcelliana, Brescia 1968, 17).

[2] Discorso ai giovani universitari, 26 gennaio 1980.

[3] Cit. in E. Carlier (ed.), *Lo splendore della verità. Intervista con Ramón García de Haro*, in «Studi Cattolici» n. 393/1993, 677.

[4] Francesco, *Discorso alla Curia Romana per gli auguri di Natale*, 21 dic. 2019.

[5] Leone XIV, lett. enc. *Magnifica humanitas*, 2026, n. 4.

di disperdere l'uomo e di arrivare con l'IA a una sorta di "sostituzione digitale" è molto concreto, perché è più potente, più performante, meno soggetta a errori rispetto all'uomo. Del resto, l'IA già sostituisce egregiamente l'uomo nel lavoro, nello studio, nella domotica, etc. Tutto questo ci interpella, ci sfida e ci spinge a chiederci: ma allora, se l'operatività dell'IA appare tanto simile alla nostra da poterla efficacemente sostituire, che ne sarà della nostra operatività "umana"? che cosa la caratterizza e la differenzia da quella dell'IA? L'operatività "umana", che già oggi appare quasi accessoria, è destinata a diventare del tutto superflua? forse potrebbe mantenere un ruolo di governo e controllo dell'IA, ma siamo in grado di farlo davvero? Le inquietudini sui potenziali rischi dell'IA sono molto sentite, tant'è che, ai primi dello scorso mese di settembre, Volker Türk, *Alto Commissario delle Nazioni Unite per i diritti umani,* ha lanciato un allarme sull'IA come potenziale «minaccia per le democrazie»: l'IA, infatti, è sempre più autonoma e capace di creare codici, usare credenziali, interagire con sintemi e reti complesse e delicate per la vita dei popoli e delle nazioni, *anche senza il nostro controllo*. Com'è evidente, il problema è che se questa crescente potenza tecnologica sfugge (o elude) il controllo dell'uomo, il rischio che essa si possa ritorcere contro gli uomini (come singoli e popoli) cresce esponenzialmente.

- *la situazione geopolitica globale*: globalizzazione, emigrazione, "scompaginamento" delle relazioni internazionali, diffusa conflittualità… evidenziano che, in un mondo sempre più globalizzato, interdipendente e instabile, l'identità e il cammino propri di ciascuno di noi (come singoli e come popoli) sono costantemente esposti all'intersezione e al confronto con la differente identità e il diverso cammino di altri soggetti (singoli e popoli). Identità e differenza costituiscono sempre più un binomio inscindibile a livello sociale, culturale, religioso, politico, etnico, etc. Ma come gestire questo "binomio"? È possibile mettere in relazione e conciliare identità diverse? In una prospettiva più strettamente filosofica, sullo sfondo di queste domande si rintraccia l'eco di un problema teoretico che già Parmenide nel VI sec. a. C. aveva posto: unità e/o molteplicità? identità e/o differenza?

Pare, dunque, opportuno riprendere la riflessione antropologia e tornare a interrogarsi in profondità sull'identità dell'uomo come tale. Ma – chiediamoci – oggi, è ancora possibile fare una riflessione sull'uomo?

È ANCORA POSSIBILE UNA RIFLESSIONE ANTROPOLOGICA, OGGI?

Direi che sono due le risposte possibili. C'è la risposta negativa e "tombale" di chi ritiene la questione antropologia ormai chiusa e "passata in giudicato". Del resto, – si osserva – come si fa a parlare ancora dell'uomo dopo Marx, Nietzsche e Freud, che Paul Ricoeur definiva «*maîtres du soupçon*» («maestri del sospetto»)[6]? Marx ci ha detto che l'uomo come soggetto libero non esiste perché è il frutto di determinate condizioni socio-economiche; Nietzsche ha ribadito, sebbene da tutt'altra prospettiva rispetto a Marx, che l'uomo come soggetto libero non esiste perché è "schiacciato" dall'assoluto nelle sue più diverse declinazioni (morale, sociale, e soprattutto religiosa). Di qui la necessità di proclamare che «Dio è morto» [*Gott ist Tot*]»[7], e che l'uomo può finalmente dirsi ed essere libero. Freud, grazie alla psicanalisi, ha riconfermato che l'uomo come soggetto libero non esiste perché la sua coscienza è determinata "alle spalle" dal subconscio e dal magmatico ribollire dell'inconscio. Dunque, non è affatto vero – come credeva Cartesio – che «penso dunque sono»; è vero piuttosto – come dirà Jacques Lacan, sempre in ambito psicanalitico – che «penso dove non sono, dunque, sono dove non penso [*Je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas*][8]». Su questa medesima linea e quasi facendone sintesi, Michel Foucault ha detto che «ai nostri giorni, piuttosto che l'assenza o la morte di Dio viene proclamata la fine dell'uomo (…) L'uomo sta per scomparire: a tutti coloro che vogliono ancora parlare dell'uomo, del suo regno, della sua liberazione; a tutti coloro che pongono ancora delle domande su ciò che l'uomo è nella sua essenza; a tutti coloro che vogliono partire da lui per avere accesso alla verità; a tutti coloro che reciprocamente riconducono ogni conoscenza alla verità dell'uomo stesso; (…) a tutte queste forme di riflessione maldestre e alterate non possiamo che contrapporre un riso filosofico, cioè, in parte, silenzioso»[9].

C'è, poi, la risposta di chi ritiene, invece, che la domanda sull'uomo sia oggi più attuale che mai. Già negli anni Trenta del secolo scorso, Emmanuel Mounier diceva: «in primo piano stanno i problemi dell'uomo. Superato dalla macchina, discorde con se stesso, esiliato nella patria che lo proteggeva un tempo, è umiliato interiormente e minacciato esteriormente. È dunque dell'uomo che dobbiamo parlare»[10].

---

[6] Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), tr. it. di Emma Renzi, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1967.

[7] *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, af. 125.

[8] La citazione è tratta da *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, conferenza del 1957 poi confluita nella raccolta *Écrits* (1966).

[9] M. Foucault, *Le parole e le cose*, Milano 1967, p. 368.

[10] E. Mounier, *Révolution personnaliste et communautaire* (1934), in *Oeuvres*, éd. Du Seuil, Pairs 1961, vol. I; tr. it. L. Palli, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Ecumenica, Bari 1984, *Rifare il rinascimento*, 41.

Mi trovo d'accordo con l'osservazione di Mounier, almeno per due ragioni. In primo luogo, perché la riflessione-domanda dell'uomo su se stesso è ineludibile: come ci ha insegnato la filosofia esistenzialistica del Novecento, l'uomo è precisamente quell'essere che vive come domanda aperta su se stesso e sulla realtà. Egli, infatti, non è semplicemente un ente tra gli altri, ma è quell'ente che esiste mettendosi costantemente in questione, cioè chiedendosi (e ricercando) incessantemente il *senso* del proprio esserci. In secondo luogo, perché la *crisi* antropologica che il nostro tempo vive non ha necessariamente ed esclusivamente un senso negativo: al contrario, essa può essere vista come prezioso momento di vaglio e di riflessione, come suggerisce la derivazione etimologica del termine greco κρίσις (*krísis*) dal verbo κρίνω (*kríno*) che significa vagliare, distinguere, giudicare. E – diceva Mounier – «solo le crisi richiamano la gente alla riflessione»[11]. In questa prospettiva, dunque, quest'epoca, in cui l'uomo appare ferito e sul punto di soccombere, si configura come un καιρός (*kairós*), un tempo propizio per "ritrovare" l'uomo, perché è proprio laddove l'umano è minacciato che esso leva più chiara la sua voce; è proprio «nell'attentato stesso che subisce, [che l'uomo acquista] una coscienza straordinariamente viva di sé»[12].

LE PROSPETTIVE E I LIMITI DI UNA RIFLESSIONE ANTROPOLOGICA, OGGI

Avviando la nostra riflessione antropologica, dobbiamo però chiederci da quali prospettive e con quali aspettative intendiamo farlo.

Vorrei subito chiarire che questa riflessione non può *avere nessuna pretesa di esaustività*, almeno per tre motivi.

In primo luogo, per la pochezza di chi vi parla: non ho alcuna autorità particolare per pretendere di dare risposte definite e (ancor meno) definitive su un tema tanto ampio, delicato e complesso come la verità dell'uomo. Mi pare che Einstein ammonisse che nel campo dei cercatori della verità non esiste alcuna autorità umana e chiunque tenti di fare il magistrato viene travolto dalle risate degli dèi.

In secondo luogo, per la consapevolezza diffusa e condivisa che è finito il tempo delle certezze ideologiche, delle risposte facili e a buon mercato. In questa prospettiva, le poche certezze del nostro «tempo della povertà» (Heidegger) ci insegnano a diffidare delle ricette, delle facili semplificazioni e delle risposte "*prêt-à-porter*". Del resto, a me sembra che il problema di oggi non sia tanto di cercare risposte: in fondo, internet è una sorta di distributore automatico di "risposte" su tutto. Basta cercare con Google. Anzi, prima ancora che si termini di digitare la domanda sul moto-

[11] E. Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr. it. L. Palli, Ecumenica, Bari 1984, 21.
[12] L. Lavelle, *Le mal et la souffrance*, Paris, Plon, 1948 - La *sofferenza*, tr. it. A. Di Giovanni, 81.

re di ricerca, la rete scarica una valanga di possibili "risposte". In questa prospettiva, il problema appare rovesciato: abbiamo tutte le risposte, ma *abbiamo perso le domande*! E però, senza le giuste domande, come potremo sapere quali siano le giuste risposte? Anche perché le *differenti* risposte ci vengono presentate tutte sullo stesso piano e, pertanto, perfettamente *indifferenti* tra loro… Ed è proprio di fronte a queste "differenze indifferenti" che nasce lo spaesamento e lo scoramento. Allora, l'obiettivo che ci prefiggiamo con il nostro percorso antropologico è di aiutarci a elaborare non tanto risposte esaurienti, quanto piuttosto domande serie e profonde su ciò che l'uomo è veramente.

In terzo luogo, per la prospettiva da cui articoleremo il percorso della nostra riflessione. L'antropologia è, infatti, il λόγος (*lógos*) che significa pensiero, riflessione, parola… che si sofferma sull'ἄνθρωπος (*ànthropos*), cioè sull'uomo. Però, quale *lógos*, quale pensiero? E che cosa intendiamo per "pensiero"?

Diciamo subito che per noi fare antropologia significa ragionare *filosoficamente* sull'uomo. Ma ragionare (filosoficamente) è *un* modo di pensare e non è l'unico. Giacché pensare è più che ragionare e ci sono molte espressioni del pensiero che non si riducono alla mera razionalità. Forse, potremmo dire del *pensiero* quello che Aristotele diceva dell'*essere*: «l'essere si dice in molteplici significati»[13]. Lo stesso dovremmo dire anche del pensiero, giacché – come diceva Parmenide – «lo stesso è pensare ed essere»[14]. Dunque, quello che vale per l'*essere* vale anche per il *pensiero*: anche il pensiero si declina secondo molteplici significati.

C'è un *pensiero razionale*, tipico della filosofia e della scienza. Qui il pensiero è propriamente inteso come *ratio* (ragione), derivante dal verbo latino *reri* che significa fissare, stabilire, conteggiare. La ragione è, dunque, il pensiero che mette insieme le cose, le collega e le ordina. È il pensiero discorsivo (dal lat. *discurrĕre* che significa correre qua e là, passare da una cosa all'altra) che ci porta a collegare in maniera ordinata i nostri concetti traendone una conclusione logica, stabilita e determinata. A livello antropologico, il pensiero razionale porta l'uomo ad argomentare su se stesso.

C'è, poi, un *pensiero intuitivo*, che ci porta a *intuēri* (verbo latino composto da *in*, che significa "dentro" e il verbo *tuēri*, che significa "guardare, osservare"), cioè a guardare direttamente nella profondità delle cose. Al contrario della ragione che è discorsiva e argomenta le proprie conclusioni passando (cioè, mediando) da un'affermazione all'altra, il pensiero intuitivo non è discorsivo ed è, invece, capace di cogliere una cosa *im-mediatamente* (senza mediazioni). Organo del pensiero

[13] All'inizio del capitolo 2 del libro Γ (IV) della *Metafisica* (1003a33 ss.) Aristotele afferma: «Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς» (*tò hòn légetai pollachôs*].

[14] L'affermazione è tratta dal poema di Parmenide *Sulla Natura*: «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι [*tò gàr autò noeîn estín te kaì eînai*]; in Diels-Kranz (d'ora in poi DK), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1951-1952, fr. B3.

intuitivo è l'*intelletto*. E, come dice la radice etimologica latina del termine, l'*intellectus* è quella facoltà del pensiero che ci permette di *intelligĕre* (composto di *intus*, dentro, e il verbo *lĕgĕre*, leggere); è il pensiero che riesce a leggere dentro, cioè nella profondità delle cose. In questa prospettiva, credo che il pensiero intuitivo abbia a che fare con la capacità di "sentire"; cioè con quello che Pascal chiamava il "*cuore*", che – come egli diceva – «ha le sue ragioni, che la ragione non conosce affatto»[15]. Un cuore, dunque, inteso non in senso romantico, ma semmai in senso biblico (in ebraico *levàv* [לֵבָב], corrispondente al greco καρδία [*kardía*]) come totalità dell'essere umano, come centro di tutte le operazioni della vita umana: pensiero certamente, ma anche sentimenti (paura, amore, coraggio, ira, gioia, affanno, odio etc.). A livello antropologico, il pensiero intuitivo porta l'uomo a cogliere direttamente e in profondità aspetti della realtà di sé e del mondo circostante.

C'è anche un *pensiero emotivo*, che dirige le reazioni, plasma le relazioni, ci commuove, cioè letteralmente ci "mette in movimento" (dal latino *commovēre,* composto di *cum* e *movēre*), e ci fa percepire significati che sfuggono alla ragione. Il pensiero emotivo ha una sua propria evidenza diversa da quella razionale: pensiamo all'evidenza degli affetti, che ci permette di stabilire e mantenere le nostre relazioni, anche andando oltre l'evidenza puramente razionale. L'evidenza del pensiero emotivo è l'evidenza del sentire che ci rende capaci di *com-passione* (dal latino tardo *compassio*, corrispondente al greco συμπάθεια, *sympátheia*], cioè di sentire-*con* gli altri, fino all'*empatia* (dal greco ἐμπάθεια, *empátheia*, formato da ἐν [*en*] "dentro" e πάθος [*páthos*] "sentimento/sofferenza"), cioè al "sentire-*dentro*", alla capacità di comprendere e condividere interiormente gli stati emotivi altrui. A livello antropologico, il *pensiero emotivo* porta l'uomo non solo a riconoscere le emozioni proprie e altrui, ma anche a conoscere attraverso le proprie emozioni, cioè ascoltando in profondità ciò che produce in lui un movimento interiore.

C'è anche un *pensiero religioso*, perché la *fede* religiosa *pensa*, certamente quella cristiana. Sant'Agostino diceva anche che la fede è «*cum assensione cogitare*»[16], pensare assentendo, cioè dicendo di sì, cioè accogliendo nel pensiero quanto viene proposto dalla fede. Del resto, non solo per Agostino, bensì per tutta la tradizione del pensiero cristiano la verità di fede è sempre «*veritas indaganda*», cioè una verità che, proprio *in quanto verità*, è da indagare, da accogliere come stimolo per rilanciare la ricerca del pensiero in direzione di ciò che è "altro" e "oltre" il già noto, già acquisito. Per questo, il pensiero religioso cristiano è sempre vissuto (e tuttora vive) nella circolarità della *fides quaerens intellectum* (fede che cerca il complemento dell'intelletto, della comprensione) e dell'*intellectum quaerens fidem* (l'intelletto che cerca il complemento della fede, cerca cioè di

[15] *«Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point»* (Pascal, *Pensées*, n. 277, ed. Brunschvicg).
[16] *De praedestinatione sanctorum*, 2,5: *PL* 44, 963.

elevarsi e spingersi oltre i suoi limiti conoscitivi, verso ciò che gli consente di trascendersi e superarsi). In questa prospettiva, la fede cristiana è sempre anche una *docta fides*, cioè una fede portata al concetto. Del resto, una fede che non sia mossa anche dall'istanza dell'*intelligere,* della comprensione, è una fede *negligente* che – come suggerisce l'etimologia latina di *negligere,* composto della negazione *nec* e *legĕre* – non accoglie, cioè trascura, omettere di fare ciò che invece dovrebbe fare. E, come può esserci una *fede negligente*, così può esserci anche un pensiero laico negligente, cioè un pensiero che si chiude su se stesso e rifiuta di autotrascendersi verso ciò che è Altro e Oltre. In questo senso, eminenti pensatori credenti e non credenti come, ad esempio, il cardinale Carlo Maria Martini e Massimo Cacciari, convergevano – pur da posizioni culturali opposte – nel riconoscere che la vera differenza non è tra chi crede e chi non crede, ma tra chi pensa e chi non pensa. A livello antropologico, il pensiero religioso porta l'uomo ad aprirsi su ciò che trascende la dimensione umana; in definitiva, a riconoscere quello che Amleto dice a Orazio: «Ci sono più cose in cielo e in terra di quante ne sogni la tua filosofia»[17].

C'è, poi, un *pensiero espressivo*, un *lógos* che pensa e parla anche attraverso suoni, colori, gesti (danza)… insomma, attraverso il linguaggio estetico l'*arte*. L'espressione artistica ha non soltanto una forte valenza estetica, ma anche una propria, specifica *valenza noetica*: l'arte pensa ed è una forma di conoscenza capace di aprire orizzonti di significato del tutto inaccessibili alla ragione e ad altre forme del pensiero. E naturalmente la valenza noetica dell'arte è anche *antropologica*: pensiamo a quanta antropologia c'è nella pittura, nella scultura, nella poesia, nella letteratura, nella musica… Oltrettutto, questa antropologia artistica è più pregnante di quella filosofica, perché contiene ed esprime molti più significati di quelli che si potrebbero veicolare attraverso la parola e l'argomentazione teoretica. Il pensiero artistico, inoltre, esprime in maniera più adeguata l'unità profonda dell'uomo, giacché scaturisce non da una razionalità per così dire asettica e astratta, ma dall'interazione continua di mente, cuore e mani e rende "sensibile" (attraverso forme, colori, suoni, gesti, etc.) anche le più remote profondità spirituali. Non da ultimo, ricordiamo che il pensiero espressivo dell'arte è di gran lunga più persuasivo di quello filosofico: se l'argomentazione filosofica *convince*, l'espressività artistica *avvince*. E sant'Agostino ci ricorda – nel libro VIII delle *Confessioni* – che l'uomo segue sempre la «*delectatio victrix*», l'attrattiva che avvince perché raggiunge e tocca l'interiorità, il cuore dell'uomo.

[17] «*There are more things in heaven and earth, Horatio, / Than are dreamt of in your philosophy*» (W. Shakespeare, *Amleto*, Atto I, Scena V).

L'ANTROPOLOGIA COME INDAGINE SUL MISTERO DELL'UOMO

Ciascuno di questi diversi modi del pensiero, come abbiamo visto, pensa l'uomo e parla dell'uomo. Potremmo anche dire che ciascun di essi è una come una *via aperta* alla comprensione dell'uomo: "via aperta", cioè metodo secondo il significato letterale greco del termine μέθοδος, *méthodos* (composto di μετα [*meta*] che significa "oltre" e ὁδός [*odòs*]) che significa strada, percorso che porta avanti, oltre verso qualcosa.

Ma, come gestire questa pluralità di vie aperte o metodi alla comprensione dell'uomo?

Per rispondere possiamo rifarci ancora ad Aristotele, il quale nel I libro della *Metafisica* scrive: «è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, [ma] è altrettanto impossibile non coglierla del tutto: infatti, se ciascuno può dire qualcosa intorno alla realtà e se, singolarmente preso, questo contributo aggiunge poco o nulla alla conoscenza della verità, tuttavia, dall'unione di tutti i singoli contributi deriva un risultato considerevole»[18]. Da notare: Aristotele non dice che ciascuno coglie "un pezzo" di verità e, poi, si mettono insieme i pezzi. Egli dice una cosa più profonda: «è impossibile a un uomo cogliere la verità in modo *adeguato*»; e *adaequatus* viene dal verbo latino *ad-aequare*, cioè rendere uguale a-, livellare con-, pareggiare. Per Aristotele, dunque, il pensiero dell'uomo non riesce a stare alla pari con la verità, perché questa possiede un'insuperabile eccedenza che sfugge alla presa della ragione umana. Del resto, ricordiamo che il termine greco per dire *verità* è ἀλήθεια (*alétheia*), composto da ἀ (*ă*) privativo e dal verbo λανθάνω (*lantháno*), che indica ciò che viene tolto dal nascondimento, cioè disoccultato, disvelato. Nell'orizzonte del pensiero greco, dunque, la verità è data in perenne tensione dialettica con una invincibile oscurità; pertanto, ogni "disvelamento" è parziale e limitato e ciò che l'uomo può cogliere e vedere è solo una *prospettiva* sulla verità. Naturalmente, parlare di visione *prospettica* significa parlare di una visione che definizione non può essere esaustiva, perché è parziale e limitata. Per la medesima ragione, la *parzialità* della visione prospettica di ciascuno non può, né deve mai pretendere di essere *totalizzante*, univoca ed esclusiva rispetto alle visioni prospettiche degli altri. Al contrario, come osserva Aristotele, «dall'unione di tutti i singoli contributi deriva un risultato considerevole». Ecco la radice del διάλογος, *diálogos* (derivato dal verbo greco διαλέγομαι [*dialégomai*] che significa conversare, discorrere): il «risultato considerevole» che può scaturire «dall'unione di tutti i singoli contributi» deriva proprio dal *diálogos*, cioè dal discorso (*lógos*) che intercorre tra (*diá*) noi; in definitiva, dal pensiero che si sviluppa attraverso lo scambio tra interlocutori.

[18] *Metafisica*, I, 1, 993 b.

Ne consegue, allora, che la *verità* in generale è *mistero* che chiama a *dialogo*. E la verità stessa dell'*uomo* è un *mistero*. Anzi, quello dell'uomo è forse il più fitto e inquietante dei misteri, come afferma apertamente Sofocle attraverso il coro, nel primo stasimo dell'*Antigone*: «molti sono i misteri tremendi, eppure non v'è mistero più tremendo dell'uomo»[19]. A queste parole fanno eco, nel secolo scorso, quelle Gabriel Marcel, il quale invita a considerare tutto l'essere, soprattutto quello dell'uomo, non come un *problema* da risolvere, ma come un *mistero* da sondare. Un mistero che chiama a *dialogo* le molteplici prospettive del *pensiero* (razionale, intuitivo, emotivo, religioso, espressivo…), così come le molteplici prospettive dei *pensanti*, cioè le differenti visioni dell'uomo.

[19] «Πολλά τά δεινά κου'δέν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει» (Sofocle, *Antigone*, Primo stasimo, 332).