

LA DIMENSIONE DIMENTICATA

Città globale e postmoderno

Il fondamento filosofico della crisi

Le sostanziali trasformazioni verificatesi nel corso degli ultimi decenni oggi le comprendiamo come i prodromi della Città globale e del postmoderno.

Queste, in analogia all'esplosione del sistema hegeliano ad opera di Marx, Feuerbach e Kierkegaard, alla crisi americana del 1935-37, espressa dal pensiero di Husserl e Keynes, e alla dialettica negativa di Marcuse e dei francofortesi – momenti cruciali dell'epoca moderna individuati da Ardigò¹ –, possono essere considerate rotture epistemologiche.

Tuttavia, W. Bergquist², a proposito della postmodernità, suggerisce che l'attuale temperie non è più definibile, come altre, nei termini di un'epoca di transizione. Per l'autore de *L'Organizzazione postmoderna*, si delineerebbe uno "stato di cambiamento" il cui precario equilibrio sarebbe segnato dall'imprevedibilità e il mondo, da intelligibile e sensato, sarebbe divenuto opaco e sfuggente. Perfino il bisogno di ordine e permanenza, che continua a rappresentare il contrappeso al richiamo esercitato da cambiamenti continui e coinvolgenti, delineerebbe, come riflette C. Jean³, un nuovo disordine mondiale.

Che dire? Ciò, complessivamente, può corrispondere al vero o, semplicemente, esprime una comprensione intellettualistica

¹ A. Ardigò, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna 1982.

² W. Bergquist, *L'Organizzazione postmoderna*, il Mulino, Bologna 1993.

³ C. Jean, *Guerra, strategia e sicurezza*, Laterza, Roma-Bari 1997.

della realtà; la nostra esperienza personale può giudicarlo. Certo, la lettura di un'epoca è difficile. In tale difficoltà, si potrebbe cogliere il senso di tutta quanta la storiografia, da quella antica e medievale fino a Romano Guardini⁴, che, negli anni '50, nel suo saggio sull'epoca moderna, fa notare come siamo soliti entrare in un'epoca senza aver ancora capito quella dalla quale stiamo uscendo. Qualche decennio prima, con un'espressione che avrebbe segnato un'epoca, Heidegger, in *Essere e Tempo* (1927), definiva l'uomo un progetto gettato nel mondo, senza sicurezza alcuna né garanzie precostituite.

Secondo E. Severino, la rottura epistemologica della nostra epoca sta proprio nell'illusione che il mondo sia caratterizzato dal finito e dal caduco e che gli uomini, pertanto, vivano l'angoscia dell'annichilimento: la paura di ricadere nel nulla metafisico ma anche nel nulla culturale, espresso con il timore della fine dell'Occidente ed esorcizzato dal potere della tecnica. Tale illusione troverebbe la sua origine nella metafisica e nella teologia per le quali sarebbe di suprema evidenza che le cose del mondo escono dal nulla e nel nulla ritornano. A suo avviso, comprendere che un ente non può passare dal nulla all'essere senza cozzare contro il principio di identità – per il quale un nulla non può essere uguale a un non nulla – porterebbe finalmente l'umanità a quella svolta epocale che tutta la filosofia occidentale intende escludere con la sua *fede* che un non niente è niente, che le cose del mondo, con la comprensione cristiana della creazione, escono dal nulla e vi ritornano e sono, pertanto, caduche e contingenti⁵.

Ma esiste una terza via: sulla linea del *De potentia* (q. 3, a. 2) di Tommaso d'Aquino⁶ si deve concepire la creazione dal nulla non come una mutazione che si compie dal non essere bensì come la totale dipendenza creaturale in ogni suo aspetto di partecipazione all'essere.

⁴ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1987.

⁵ AA.VV., *Le radici del nichilismo. Assenza di Dio, nichilismo culturale e crisi epistemologica*, in «Divus Thomas», 3/97, Studio Filosofico Domenicano, Bologna 1997, pp. 89-108.

⁶ Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae*, vol. 2, Marietti, Torino-Roma 1965, pp. 41-42.

Tale dipendenza, nei trattati di filosofia teoretica, man mano che si procede dalla metafisica fino all'etica, non perde mai la sua forza, mentre nella nostra consapevolezza ben presto si smarrisce, il mondo finisce per sembrare veramente un povero mondo e una filosofia ormai adulta, avendo superato con la morte di Dio il dubbio cartesiano che è un Dio ad ingannarla, ritiene lecito riproporre l'inganno sotto altra forma.

È più realistico considerare che i cambiamenti che si susseguono, il vasto e intricato tessuto delle correlazioni che coinvolgono l'individuo, rimandano a quella *situazione di confine* descritta da Tillich⁷ come la disposizione con la quale si può far fronte alla trama delle dimensioni opposte ed insieme unite che caratterizzano il vivere umano o, detto con Guardini⁸, alle polarità e antitesi che, pur sul versante dell'avvicinamento e non della separazione, pervadono il nostro vivere concreto e strutturano il fenomeno originario della vita.

Intanto, resta pur vero che la nostra epoca ci ha posti di fronte a tali cambiamenti che quando leggevamo, in *Gaudium et spes*, che «l'umanità vive un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'intero universo»⁹, non potevamo sospettare quanto sarebbe poi avvenuto.

Città globale e postmoderno

La civilizzazione mondiale, come ha fatto notare, con una bella immagine Václav Havel¹⁰, è l'immensa e totalizzante rete di comunicazioni che avvolge l'insieme del globo. Un fenomeno recente e, nel contempo, fragile che porta con sé possibilità impensate, questo non solo perché veicola enormi quantità di informa-

⁷ P. Tillich, *Sulla linea di confine*, Queriniana, Brescia 1969.

⁸ R. Guardini, *L'opposizione polare. Saggio di una filosofia del concreto vivente*, in «Scritti Filosofici», vol. 1, Fabbri, Milano 1964.

⁹ GS, 4.

¹⁰ Václav Havel, *Vers une civilisation globale*, in «Revue dei Deux Mondes», 11/97, Paris 1997.

zioni ma anche perché diffonde modelli integrati di comportamenti sociali, politici ed economici. Nel contempo, tuttavia, sviluppa un'immensa varietà sottostante che vi soggiace.

La rete, ad un primo esame, sembra simile alla monade di Leibniz, un'entità autosufficiente la cui vita si compie all'interno di un'armonia prestabilita, in un mondo che sembrerebbe il migliore di quelli possibili se *Candide* di Voltaire non l'avesse già sottoposto a critica feroce.

A ben guardare, i ghetti esterni alla monade, non compresi nel *global village*, sono molto estesi e consistenti, e un'osservazione attenta rivela non soltanto gli esclusi, le popolazioni del pianeta che non dispongono neanche del telefono, ma, anche, i gruppi che usano le potenzialità della *città globale*, come più recentemente si dice, solo per opporvisi. Oggi, numerosi popoli e gruppi etnici difendono i loro diritti impiegando, contro la civilizzazione attuale, le stesse armi che essa fornisce con l'esito di appropriarsi, da una parte, delle invenzioni tecniche e, dall'altra, di rigettare certe dimensioni caratteristiche dell'Occidente quali la democrazia e i diritti dell'uomo.

Il *fenomeno globale*, con la genericità culturale che lo caratterizza di rappresentare una rete totalmente dispersiva e impersonale, oggi, si sovrappone alle caratteristiche del *postmoderno*.

Nel recente passato, in analogia con le "diverse modernità" individuate da De Lubac¹¹, la condizione del postmoderno è stata individuata in modi diversi. Gustavo Bontadini sembra prefigurarla già negli anni '50 e anche Paul Tillich¹², scomparso nel 1965, la descrive, precorrendo i tempi, con una metafora spaziale. Secondo Tillich, alla *Verlorene Dimension*, la dimensione dimenticata della profondità, è stata preferita, nella vita pratica, nella scienza, nei divertimenti, nella concezione stessa della vita sociale, l'orizzontalità come suo esatto contrario. L'uomo stesso è cosa tra le cose e, pertanto, divisi da noi stessi, imprigionati in superficie, sia-

¹¹ F. Bertoldi, *De Lubac, Cristianesimo e modernità*, Studio filosofico domenicano, Bologna 1994, p. 199.

¹² P. Tillich, *La dimension oubliée*, Desclée de Brouwer, Bruges 1969, pp. 47-62.

mo ridotti a questa sola dimensione, in uno spazio che non è più ripercorso, reiterato, frequentato ma appena scalfito, velocemente attraversato dalla rete della globalità. Che cosa sia il tempo, il cap. XI delle *Confessioni*, la domanda di Castorp nella *Montagna incantata* non hanno più significato per i contemporanei. Con l'era della superficie, con l'avvento dello spazio è tramontata la categoria del tempo che insegnerebbe la pazienza, l'attesa, il senso della fatica e del traguardo, il maturare e il capire, il gusto della profondità. Il postmoderno, epoca dell'immagine e della minima profondità tra significante e significato, si esprime nell'indebolimento della storicità, in una psicologia del profondo che, per quanto lo conoscesse solo *per accidens*, è privata della rimozione, nella pubblicità che esprime modelli di personalità fatti di superficie e di apparenza, nell'informazione che propone caratteri di verità e stabilità alla scarna provvisorietà della notizia.

Avvolti in questa condizione, si rischia di rimanere "chiusi fuori", in un'irrealtà nella quale la possibilità di affacciarsi sul villaggio globale dalla finestra della propria casa è una sterile opportunità, in quanto conoscere gli accadimenti lontani non rassicura, e la pacatezza di Epicuro, lo spettatore sazio che, imperturbabile, osserva con noncuranza i disastri della storia dalla poltrona della propria agiatezza, è, anche all'esame della ragione più offuscata, l'eroe di un atteggiamento palesemente fittizio davanti al quale lo "scemo del villaggio globale", recentemente ostracizzato e bandito nelle pubblicità dei giornali, sembra dotato di una maggiore acutezza.

La provincia pedagogica

Per caratterizzare il cambiamento abbiamo preso atto delle caratteristiche del globale e del postmoderno. Ora, se è difficile comprendere un momento storico proprio mentre il cambiamento incalza, scegliere di non rinunciare alla *formazione* è una scelta che si oppone alla resa: la pedagogia ha, dalla sua parte, proprio il tempo e Goethe, nel *Secondo libro degli anni di viaggio di Wilhelm Meister* (1828), nel descrivere l'itinerario di un giovane

nella *provincia pedagogica*, lo esprime con gli *anni* del termine *Wanderjahre*.

Per esemplificare le possibilità offerte dalla formazione mi soffermerò su due esempi: la formazione europea e la formazione alla leadership.

La prima, a mio parere, consiste in una rivalutazione sincronica dell'unità dello spazio e del tempo, perché l'Europa è luogo e storia, e se è vero che «ci sono anche altri luoghi... questo è il più vicino, nello spazio e nel tempo...»¹³ e, pertanto, conserva le nostre radici. In essa – come bene esprime Heschel¹⁴ – il rispetto, non la conquista, dello spazio, consente di trattenere il cuore dell'esistenza, che è il tempo.

La seconda, grazie all'esercizio della partnership tra diversi ruoli, offre una via all'identità personale all'individuo postmoderno che evita ogni fissazione, che fatica a tener fermo il proprio io e non si lega mai a nessuno.

Nella società dell'incertezza, come è definita da Z. Bauman¹⁵, il superamento della separazione dei ruoli grazie alla coscienza comune e alla solidale unità che deriva dal compito ha, come esito, la trasparenza del tempo che, come vedremo, qualifica la leadership come capacità di orientare.

Le due riflessioni proposte sono solo gli esempi di un'approssimazione: una sola è la parola definitiva, per tutte le cose. Wittgenstein direbbe che essa, cozzando contro i limiti del linguaggio, non è più pronunciabile. Credo che, invece, implichi lo smarrimento della discorsività perché, alla fine, richiede solo un sì o un no.

Il fascino del tempo e dello spazio

All'inizio dell'epoca moderna le prime esigenze di unità europea vennero dal pericolo dei turchi, una percezione di minac-

¹³ T.S. Eliot, *Little gidding*, in «Quattro Quartetti», Bompiani, Milano 1986, p. 307.

¹⁴ A.J. Heschel, *Il sabato*, Garzanti, Milano 1999.

¹⁵ Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna 1999.

cia esterna interpretata come globale ed europea, nonché dalla scoperta delle Americhe.

L'unità europea non si è mai attuata perché i piani per l'unificazione che erano pacifici non sono stati realizzati e quelli che sono stati tentati, non essendo pacifici, fortunatamente non hanno avuto successo. Come suggerisce la sagace interpretazione di T.G. Ash¹⁶, la guerra civile europea combattuta tra il 1914 e il 1945, è la seconda e più sanguinosa Guerra dei Trent'anni che ha insegnato, al vecchio continente, la dura lezione della storia anche se, a dire il vero, spesso c'è da chiedersi se la storia possa mai essere, da sola, maestra di vita.

In seguito, l'Europa è maturata grazie all'integrazione negativa offerta dalla guerra fredda e all'integrazione positiva offerta dagli aiuti del Piano Marshall¹⁷; e oggi l'Europa dell'*epoca globale* è una concreta comunità solidale che deve ricercare le proprie radici non in un'Europa continentale chiusa in se stessa, come quella che nei corsi di storia medievale ci descrive il Pirenne nel suo capolavoro *Mahomet et Charlemagne* (1937), dove il mare segna ancora una frontiera tra due mondi, ma nella cultura dell'*epoca mediterranea* dell'antichità e dell'*epoca cristiana*. Quest'ultima può infrangere un'illusione senza farci incorrere in disastri. Infatti, l'illusione di essere attori in un virtuale ed esteso villaggio planetario potrebbe scontrarsi con il fatto che una serie di civiltà – l'Ortodossia, l'Islam, la Cina, l'India o l'Africa –, accettando la modernità dell'Occidente senza accogliere il suo costume di vita, libere come sono di reinterpretare la democrazia secondo ritmi e mentalità propri, non la assecondino né la integrino nella loro esperienza storica. In prima approssimazione, quindi, un itinerario formativo adeguato ai tempi dovrebbe imporre, quale mezzo per aderire a una forte identità europea, il *fascino del tempo* europeo esprimendo, come M. Abélès¹⁸, una forma-

¹⁶ T.G. Ash, *Ist Europa auf dem Wege nach Europa?*, in «Wirtschaft & Wissenschaft», 3/96, Essen 1996.

¹⁷ W. Schulze, *Nation und Europa*, in «Wirtschaft & Wissenschaft», 3/93, Essen 1993.

¹⁸ M. Abélès, *L'anthropologie politique: nouveaux enjeux, nouveaux objets*, in «Revue internationale des sciences sociales», 3/97, Paris 1997.

zione in grado di correlare l'insieme di quei processi, progetti e sviluppi motivati da una *finalité européenne* condivisa, unica e definita, incentrata sui valori della convivenza e della solidarietà, nel quadro di una impresa politica comune che inventi forme di cooperazione con il resto del mondo in un quadro burocratico allargato. Come suggerisce il pedagogista I. Bertoni¹⁹, si tratta di un percorso che richiede lo sforzo personale di collocare e interpretare, di acquisire la costruttiva criticità nella quale la ragione è aperta e, aggiungiamo, disponibile a quella totale comprensione delle cose nella quale la rinuncia a fondare le proprie aspettative sul rischio che tutto possa aver buon esito per la bontà della sorte, per l'inventiva del momento o in seguito a una vaga risorsa providenzialmente incerta, può formare l'individuo alla responsabilità della speranza.

La leadership del cambiamento

La progettazione formativa dovrebbe sognare, nell'accezione di sogno proposta anni indietro da Agostino Gemelli²⁰, un individuo capace di esprimere e gestire in modo positivo, costruttivo e sereno, tanto la condizione di *follower* come quella di *leader*, proponendo una formazione che ponga il suffisso di astrazione *ship* non solo dopo la parola *leader* ma anche dopo il termine *follower* al fine di configurare la necessità della *partnership* tra ruoli diversi.

Si tratta di un concetto fondante in una cultura che considera la cooperazione preferibile alla contrapposizione ed è valido nella misura in cui un'organizzazione gerarchica deve tendere ad escludere o limitare, tra le variabili del suo problema operativo, la compresenza di volontà avverse, ostacolanti e fuorvianti che,

¹⁹ I. Bertoni, *L'uomo europeo*, in «Orientamento Scolastico Professionale», 1-2/97, Roma 1997.

²⁰ AA.VV., *Chiesa e progetto educativo nell'Italia del secondo dopoguerra (1945-1958)*, La Scuola, Brescia 1988, p. 382.

proprio all'interno del proprio sistema, muovano verso quell' indefinito territorio che Keats de Vries²¹ ha identificato con l'orizzonte dell'organizzazione nevrotica.

Del resto, le enfattizzate debolezze che la psicoanalisi ha individuato nella figura del *leader*, sulle quali per estensione di letteratura è inutile dilungarci, a ben guardare, non sono meno pericolose e subdole di quelle che si possono individuare nel *follower*. Così è tempo di fare i conti con questo luogo di passaggio frastagliato e insidioso, ormai segnato su tutta la cartografia a disposizione.

L'ottica della *followership* consiste nella effettiva adesione al criterio di progettazione e all'attività comune, nel riconoscimento dei ruoli e delle responsabilità degli altri, in lealtà ed apertura. Ciò, come sottolinea C. Scurati²², non significa essere simmetrici, anzi, porta a trarre il massimo vantaggio dal non esserlo affatto perché instaura, in luogo del conflitto e della contrapposizione, una reciproca componibilità nella quale i diversi attori non negano e non tolgono la necessità degli altri. Diversamente, subentra una sorta di insostenibile *azione formativa inconscia* che, nell'uso linguistico e nella mentalità, si limita a consigliare ai sottoposti la rassegnazione di sopportare i capi e ai "giovani capi" la pazienza di crescere.

Dopo tali premesse, si potrà notare che, nel linguaggio anglosassone, *followership* è un termine che, come il tedesco *Nachfolge*, indica l'atteggiamento religioso del seguire. Ciò, in generale, suggerirebbe che l'unica sequela veramente ineluttabile è quella che, almeno idealmente, tutti riconoscono di dovere a Dio, mentre invece, come insegna un bellissimo lavoro dello scomparso psicoanalista statunitense Ernest Becker²³, non vogliamo sottometterci mai a nessuno, tanto che perfino l'ipnosi, come esempio più caratteristico di dipendenza, può essere definita soltanto *ipnosi timida*, perché l'individuo partecipa anche all'ipnosi in

²¹ M.F.R. Keats de Vries, D. Miller, *L'organizzazione nevrotica*, Cortina, Milano 1992; M.F.R. Keats de Vries, *Leader, giullari e impostori*, Cortina, Milano 1993.

²² C. Scurati, *Pedagogia del terzo millennio*, in «Vita e Pensiero», 1/97, Milano 1997.

²³ E. Becker, *Il rifiuto della morte*, Paoline, Milano 1982.

uno stato di riserva, senza mai la grande, libera e incondizionata resa che, più ingenuamente, ci si aspetterebbe.

Elias Canetti²⁴, nelle sue opere, ha messo in luce la ben tenue e conveniente obbedienza del gregario che si sente incolpevole perché immagina di essere solo la vittima temporanea del leader. Basta leggere quanto scrive Melograni²⁵ nel suo saggio sul potere, per renderci conto che la *shoah* non fu perpetrata da una esigua classe dirigente. Infine, il tradimento verso il capo e lo sconfiggimento finale della massa che, nel profondo, non tollera nemmeno i capi, dimostra che, in pratica, l'uomo qualsiasi, secondo l'espressione di Spinoza, preferisce essere *causa sui* senza dipendere mai da nessuno.

Un cambiamento di prospettiva nella formazione contribuirà a imporre una nuova metafora della leadership. Comunemente la si rappresenta come "luogo paludoso", anche per il sospetto che la investe a partire dalla tardiva scoperta freudiana del progetto edipico come gonfiamento narcisistico della personalità e dalla nuova luce gettata da Ferenczi, Reich e Brown sulla *forza caratteriale* del capo, sulla falsificazione e sull'acquitrinoso e malcerto terreno che, come fa notare G. Riva²⁶, non sa sostenere il *tipo tutto d'un pezzo*.

La metafora appropriata della leadership è la scalata. Non scalata al successo ma una difficile attività, che, come quella alpinistica, implica doti naturali ma anche formazione sicura, continua pratica e passione, soprattutto confronto continuo con l'*ambiente*.

Da fine '800 ad oggi, tutta la psicologia sociale ha indotto, a riguardo delle dinamiche di gruppo e della leadership, una concezione errata dell'ambiente. L'ambiente non è il territorio ristretto del proprio gruppo di appartenenza – nel quale si impone o si subisce un dettato – ma si identifica nell'estensione del gene-

²⁴ E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1987; E. Canetti, *Potere e sopravvivenza*, Adelphi, Milano 1992.

²⁵ P. Melograni, *Saggio sui potenti*, Laterza, Roma-Bari 1977.

²⁶ G. Riva, *Uomo, corpo, psiche, spirito. Sintesi medico-epistemologica ed esistenziale della psicoterapia contemporanea*, Casa del giovane, Pavia 1988, pp. 32-35.

rale e coinvolgente porsi dei cambiamenti. Il leader non deve dominare il gruppo ma i cambiamenti epistemologici, psico-sociali, politici e pedagogici che accadono esterni al gruppo: li deve saper interpretare correttamente al fine di condurre il gruppo, nel senso originario del termine, nella direzione giusta, pur nell'ineliminabile carattere interpretativo di ogni conoscenza e di ogni decisione. Un leader privo di questa tensione è un despota cieco che, di fatto, non può guidare nessuno.

Si noterà, infine, come l'atteggiamento caratteristico della leadership ora proposta – che deve essere l'*unselfishness*, la dimenticanza di sé – costituisca non solo il fondamento del possibile concetto cristiano di leadership²⁷ ma anche la base della possibilità reciproca tra i ruoli che, sola, può fondare la società del bene comune.

Un altro aspetto che impone un nuovo modo di intendere la formazione alla leadership riguarda una trasformazione che ha colpito il legame libidico del gruppo. Oggi gli individui, in seguito a molteplici identificazioni personali, sono i portatori inconsapevoli non di una sola individualità ma di un certo numero di ideali collettivi, ed è ormai tramontata l'epoca "paesana", nelle quali il parroco e alcune figure di riguardo assumevano un rilievo unico e diretto sulla personalità del singolo. Lo possiamo intuire riflettendo sulla società dei *media* dove le identificazioni e le relative relazioni di potere che ne derivano sembrano correre in modo incontrollato, nel vero senso del termine, su distanze – "l'intero universo" menzionato da GS 4 – che in altri tempi non avremmo potuto mai immaginare. Possibilità che – come eloquentemente insegna il caso *Lady D.* – conducono a relazioni e identificazioni proprie di un gruppo allargato e non definito, dove un individuo che non si è mai incontrato personalmente può giungere a rappresentare, in modo condizionante, il proprio ideale dell'Io ben oltre i referenti culturali più immediati, il che, come sappiamo, a dipendere dall'oggetto, non sempre è male.

²⁷ A. D'Souza, *Leadership. A trilogy on leadership and effective management*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1995, p. 13.

Conclusion

Ogni generazione deve sempre rinnovare un travaglio: faticosamente, individuare e far propri nuovi sentieri da percorrere; Cristo stesso, per Tertulliano, è la verità, non la consuetudine.

Il disagio quindi non deriva dalla ricerca ma da una rinuncia. Come ha insegnato Karl Rahner²⁸, il nostro è un essere aperto, siamo gli *uditori della parola* e dobbiamo, pertanto, rimanere in ascolto, tanto che se quella parola non ci fosse mai stata rivolta, il nostro essere si sarebbe compiuto nell'ascolto di quel silenzio, che è forse quello inteso dai filosofi antichi²⁹. Tale apertura dell'essere è rintracciabile nel versante della temporalità e, grazie all'intreccio del singolo con la comunità, anche nell'orizzonte della storicità, dove la parola è già stata rivolta. In tal modo, la determinazione e il destino dell'uomo avvengono nella pienezza del tempo, un tempo che non designa solo il luogo della creatura, per dirci dove essa si trova, ma anche la sua natura, che cosa essa è: l'uomo non può stendere le mani sull'essere, toglierlo dalle mani di Dio e accentrarlo in se stesso senza renderlo, così, superficiale, privo di profondità, tale che sembri vuoto. Terra di confine³⁰, centro oscillante tra il mondo e Dio, tra il tempo e l'eterno, tra diverse polarità e antitesi, l'uomo trova così la sua determinazione e il suo destino nel luogo dove maturano sfide e interrogativi, nel corso di un cammino che conduce molto lontano, nessuno sa quanto, «là dove si decidono le cose del tempo»³¹.

VALERIO LUCIANO

²⁸ K. Rahner, *Uditori della parola*, Borla, Roma 1988.

²⁹ O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mistico, pro-manuscripto*, Bonn 1918.

³⁰ K. Rahner, *Spirito nel mondo*, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 384.

³¹ R. Guardini, *Il potere*, Morcelliana, Brescia 1987, p. 217.