

L'uomo come microcosmo. Il significato e il metodo dell'antropologia filosofica

1) Benché l'uomo sia stato da sempre oggetto centrale della filosofia e lo stesso Kant abbia proposto la domanda "Che cos'è l'uomo?" come l'interrogativo filosofico sintetico e determinante¹, l'antropologia filosofica come disciplina autonoma è sorta soltanto nel primo Novecento ad opera d'autori quali Scheler, Gehlen, Plessner ed altri². Alla base del sorgere di questa disciplina v'era l'esigenza d'integrare le nuove acquisizioni delle scienze biologiche e delle scienze umane all'interno dell'edificio unitario di un sapere filosoficamente argomentato che ponesse a tema la specificità dell'uomo. L'esigenza di unificare, infatti, è fondamentale in filosofia, massime quando si tratta dell'uomo. L'impresa, tuttavia, non è parsa fin dall'inizio priva di problemi. E ciò innanzi tutto perché il sapere delle scienze è per sua natura in continuo sviluppo e, perciò, sempre rivedibile, mentre l'immagine che dell'uomo formula la filosofia a partire da una riflessione sull'esperienza comune, sembrerebbe godere di una sua fondamentale stabilità. Come concepire, perciò, in termini sensati una disciplina che eviti i rischi, da un lato, di ribadire sterilmente una certa visione filosofica essenzialistica e statica dell'uomo e, dall'altro, di fornire semplicemente una silloge aggiornata, ma settoriale e acritica delle ultime 'scoperte' delle scienze biologiche ed umane?³ E, più radicalmente: come pretendere, dopo la riflessione filosofica del Novecento sulla temporalità, di offrire un'immagine unitaria dell'uomo, trattandosi di un essere 'nel tempo', perciò in continua evoluzione?⁴

Nonostante queste obbiettive difficoltà, molti segnali stanno ad indicare che oggi l'uomo è più che mai, di fatto e spesso anche di diritto, al centro della riflessione filosofica e della riflessione culturale 'tout court', anche quando non si ricorre affatto all'espressione 'antropologia filosofica' o addirittura si rifugge deliberatamente da questa

¹ Essa fa seguito agli interrogativi: "che cosa posso sapere?, che cosa debbo fare?, che cosa posso legittimamente sperare?". Dopo aver enunciato questi interrogativi Kant aggiunge: "Alla prima domanda risponde la metafisica, alla seconda la morale, alla terza la religione ed alla quarta l'antropologia. Ma in fondo si potrebbe far rientrare tutto ciò nell'antropologia, poiché le prime tre domande si ricollegano all'ultima" (KANT, *Logica* A 25). Tuttavia in K. manca un'opera sull'antropologia trascendentale, che prenda atto degli esiti delle tre Critiche, forse perché per lui il trascendentale non è solo antropologico. Si ha, invece, solo un'*Antropologia pragmatica*.

² Lo stesso Heidegger, benché rifiuti decisamente l'espressione e la stessa nozione di *antropologia filosofica*, di fatto elabora in *Sein und Zeit* un'antropologia.

³ Cfr. J. RITTER, *Soggettività*, Marietti 1820, Genova 1997, pp. 5-27.

⁴ Questa critica è presente, oltre che in Heidegger, in Anders. Cfr. G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nella terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

espressione⁵. Il problema mente-corpo e uomo-animale, l'incidenza dell'evoluzionismo sulla visione dell'uomo (ad es. la sociobiologia), la problematica bioetica, il tema della natura delle azioni umane, che è alla base della riflessione morale, i diversi e spesso fra di loro contraddittori approcci dell'antropologia culturale e delle diverse scienze umane, le sollecitazioni della riflessione politica interculturale alla ricerca di valori comuni, richiedono necessariamente un'approfondita riflessione sulla natura dell'uomo. Essa deve essere in grado d'integrare approccio filosofico riflessivo (a partire dall'esperienza comune o 'dall'interno'), che esalta la libertà a spese della necessità, e approccio scientifico oggettivante ('dall'esterno'), che tende a sottolineare la dimensione della necessità a spese della libertà⁶. In questa prospettiva l'antropologia filosofica solleva previamente un problema di natura squisitamente epistemologica: che peso dare ai due diversi approcci e in che misura essi sono fra di loro integrabili?

Poiché la scienza moderna è sorta da un'astrazione-riduzione di tipo analitico-quantitativo, rivelatasi straordinariamente efficace ed operata sulla base dell'esperienza primaria o 'mondo della vita', non si può non riflettere innanzitutto su questa esperienza originaria, se si vuole formulare un'immagine dell'uomo che abbia un senso per noi sotto il profilo sia speculativo sia etico⁷. D'altro lato occorre riconoscere che anche la nostra riflessione sull'esperienza o senso comune è già in parte influenzata dai metodi e dai risultati delle scienze. Queste hanno permesso di accrescere enormemente la nostra conoscenza dell'uomo. Perciò si renderà necessario il confronto con i dati delle scienze.

2) Ad un'analisi di tipo fenomenologico l'esperienza originaria dell'uomo appare contraddistinta da un'apertura trascendentale, all'interno della quale s'intenzionano diversi significati e diversi enti. Fra questi l'altro uomo svolge un ruolo determinante come la riflessione del Novecento ha evidenziato. All'esperienza viva degli enti concreti e, in particolare, dell'altro uomo, possiamo far corrispondere quello che è stato chiamato 'assenso reale', che coinvolge insieme razionalità e affettività, differenziandolo dall' 'assenso nozionale' che riguarda il piano dei concetti universali e dei loro nessi⁸. Solo l'incontro con l'altra persona, in quanto aperta alla totalità dell'essere, è in grado di "far

⁵ In particolare nel mondo anglosassone, al di fuori delle Università cattoliche, non esistono per lo più cattedre di *Antropologia filosofica*.

⁶ Spesso si oscilla fra i due estremi come avviene nell'antropologia di Hobbes. Cfr il mio volume *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, RES, Milano 1982, in particolare pp. 153-163.

⁷ Cfr. J. LADRIÈRE, *L'etica nell'universo della razionalità*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 31-49.

⁸ La terminologia è del Newman della *Grammatica dell'assenso*, ma qui viene estesa ad un diverso contesto.

scattare" l'apertura trascendentale presente 'in nuce' in ogni uomo. Tale apertura può maturare, quindi, pure nel rapporto con gli altri enti, perché tutti 'sono' e talora, come noi, vivono e sono senzienti⁹. In seconda battuta, il ritorno su di sé della coscienza permette una consapevolezza rinnovata dell'ontologia dell'io e dell'altro come realtà psicocorporee¹⁰. Questo movimento coincide con una conoscenza 'per analogia' dell'altro, la quale costituisce, quindi, il vivente paradigma d'ogni conoscenza analogica.

In altri termini: all'esperienza della realtà ('principio di realtà'¹¹) e dell'altro uomo (possiamo parlare anche di un "principio di carità" che presuppone pur sempre il 'principio di realtà'¹²) è correlata una rinnovata esperienza di se stessi. Questa, a sua volta, permette una più approfondita consapevolezza dell'alterità. L'esperienza di se stessi, nella misura in cui è sviluppata, permette d'interpretare la realtà a partire dalla propria condizione psicocorporea, che è costitutivamente aperta alla totalità e all'altro in maniera tendenzialmente integrale — si tratta di quello che possiamo definire 'principio d'integralità' o d'unità-completezza. In questa prospettiva il trascendentalismo (l'anima come 'quodammodo omnia'), che si manifesta nel principio d'integralità e che si alimenta, a sua volta, nell'esperienza originaria della realtà (io-altri-mondo), deve fare sempre i conti con l'imprevedibilità dell'essere, dell'altro uomo e della storia (cioè con la dimensione dell'evento -- principio di realtà e principio di carità o d'apertura ad altri). Si ripete, così, in forme nuove (in una nuova forma di vita), all'interno della dimensione intenzionale, ciò che già avviene sul piano della dimensione biologica¹³. La novità, senza di cui non v'è vita, perché sia compatibile con una crescita organica, deve essere integrata in un contesto contraddistinto da unità e relativa stabilità. Ciò vale sia sul piano della ragione speculativa sia sul piano della ragione pratica etica, la quale sempre presuppone la dimensione speculativo-constatativa della ragione. Sul piano della ragione pratica etica si colloca il tema classico della 'legge naturale', la quale permette di confrontarsi con tutto e di 'fare esperienza' in questo confronto a partire dalle tendenze dell'uomo che lo accomunano agli altri enti e agli altri viventi e che sono

⁹ Il tema dell'intersoggettività come sorgente dell'apertura trascendentale nell'uomo è approfondito in diversi scritti di C. Vigna. Tra questi cfr. *Sostanza e relazione. Un'aporetica della persona* in *L'idea di persona* a c. di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 175-203.

¹⁰ Cfr. P. STRAWSON, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Feltrinelli, Milano 1979.

¹¹ Il realismo è un presupposto degli atti intenzionali. Cfr. il mio volume *Etica della ragione, La filosofia dell'uomo tra nichilismo e confronto interculturale*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 65-80.

¹² Tale principio è strettamente connesso all'apprensione dei significati che ci vengono comunicati dagli altri e al credito dato alla testimonianza altrui. Le relazioni con gli altri consentono non solo la comunicazione sugli oggetti comuni del mondo esterno, ma determinano anche il contenuto delle parole e dei pensieri di colui che apprende. Cfr. *Etica della ragione*, cit., p. 78.

¹³ Cfr., ad es., G. BATESON, *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Adelphi, Milano 1984.

interpretate e rese normative dalla ragione¹⁴. L'esperienza morale presuppone innanzi tutto una forma di partecipazione, di simpatia o di consenso fra l'uomo e l'essere, che si esplica a diversi livelli e che deve essere ratificata dalla ragione pratica (assenso), permettendo così una maturazione dell'esperienza. A partire dalla stessa apertura alla trascendentalità dell'essere nella gerarchia delle sue dimensioni, si sviluppa pure la fondamentale esperienza simbolica. Grazie al peculiare linguaggio umano, la nostra esperienza dell'essere, infatti, è ricca di metafore e di simboli. Il simbolismo consiste nel caricare una singola realtà di un senso che si sviluppa sostanzialmente a partire dall'esperienza di me, in quanto essere costitutivamente aperto all'altro e parimenti bisognoso di riconoscimento da parte dell'altro¹⁵. Dare senso o, meglio, riconoscere un senso, significa essere riconosciuti da qualcuno, da uno sguardo capace di donare senso. Posso estendere il carattere di simbolo a più realtà, in forza della mia apertura alla trascendentalità dell'essere nella sua analogicità. Questa, infatti, permette continuamente di stabilire dei rapporti e delle somiglianze fra i diversi enti.

Il tema del simbolismo è strettamente connesso a quello dell'ordine e della gerarchia degli enti. Per Tommaso d'Aquino, in questo influenzato dal platonismo, si ha una gerarchia di enti diversamente attuati dall'atto d'essere. Tale gerarchia si fa presente nell'uomo stesso quale vivente criterio dell'ontologia. Si tratta fondamentalmente, in senso ascendente, del mero essere, del vivere, dell'intendere e dell'amare liberamente. In base a questa gerarchia si conosce e si ama diversamente un ente a seconda del posto occupato dal soggetto e dall'ente intenzionato nella gerarchia ontologica¹⁶. In questa prospettiva diventa possibile caricare di senso ciò che è ontologicamente inferiore alla luce di ciò che è superiore¹⁷, come pure pensare ciò che è superiore (in particolare Dio) alla luce di ciò che è ontologicamente inferiore. L'Assoluto, infatti, può essere pensato e, quindi, nominato attraverso le esperienze simboliche.

In sintesi: l'uomo come unità psico-corporea, come gerarchia vivente all'interno di una realtà gerarchicamente ordinata e come ente strutturalmente relazionale, è criterio del simbolico e simbolo egli stesso¹⁸. L'esperienza simbolica rende possibile fare esperienza e rispondere in modo adeguato alle varie situazioni. Tuttavia, se l'esperienza

¹⁴ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Somma teologica* I-II, 94, 2.

¹⁵ Cfr. V. MELCHIORRE, *Essere e parola. Idee per un'antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1984, pp. 37-49.

¹⁶ Cfr. il tema dell' "ordo amoris" in AGOSTINO, *De doctrina christiana*. I, XXVII, 28. Cfr. pure TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica* I, 12, 4 e I, 82, 3.

¹⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica* I-II, 28, 1, 2.

¹⁸ Cfr. V. MELCHIORRE, *op. cit.*, pp. 50-68.

simbolica rimane sempre fondamentale nell'esperienza umana, oggi essa è contrastata dall'ideologia scienziata. L'esperienza simbolica richiede, infatti, il riconoscimento almeno implicito di un ordine e di una gerarchia in senso ascendente, insite nella realtà delle cose. L'evoluzionismo come ideologia materialistica (non l'evoluzione come teoria scientifica) contesta proprio, come si vedrà, l'originarietà di questa gerarchia, relegando così la sfera del simbolico nell'ambito della pura soggettività. Ma questo contrasta con la struttura dell'esperienza umana. Ritorniamo, così, al problema fondamentale dei due approcci all'uomo, che è all'origine dell'antropologia filosofica.

Al fine di stabilire 'chi è l'uomo', quale sia la sua natura, non è possibile un'apprensione immediata ed esaustiva della sua essenza. S'impone, invece, come notato, una riflessione trascendentale sui suoi atti intenzionali e su tutte le fondamentali dimensioni dell'unica esperienza (ontologica, estetica, etica, religiosa ecc.), quale è svolta rispettivamente dalla metafisica, dall'estetica, dall'etica filosofica e dalla filosofia della religione, che ne determini le condizioni di possibilità. Condizione fondamentale perché si possa riflettere in maniera adeguata al proprio oggetto è che l'esperienza dell'uomo e del filosofo sia svolta tendenzialmente in tutta la gerarchia delle sue dimensioni e che la riflessione sul vivente e sul mentale non sia inficiata da pregiudizi ideologici, ad esempio di tipo scienziata (la riduzione aprioristica della mente a macchina e dell'intenzionalità ad un processo di tipo meccanico).

L'esperienza religiosa poi costituisce il vertice dell'esperienza umana, in quanto punto di sintesi dell'apertura trascendentale della ragione da un lato e del desiderio dall'altro, della ragione speculativa come apertura all'Assoluto e della ragione pratica come domanda e affermazione radicale di senso. In questa prospettiva, se l'uomo matura nel rapporto con la realtà e con l'altro e interpreta il mondo alla luce di se stesso e dell'altro (antropocentrismo metodico dell'antropologia filosofica), non deve stupire che la dimensione personalistica e intersoggettiva si manifesti come fondamentale anche sul piano religioso dell'interpretazione del volto dell'Assoluto. La nozione di assoluto come totalità e come arkè o principio della totalità è presente nell'esperienza come atematico. Problematica da un punto di vista metafisico appare, invece, la trascendenza o immanenza dell'Assoluto¹⁹. Tuttavia la tendenza ad affermare la trascendenza dell'Assoluto -- manifesta nelle concezioni teistiche -- sembrerebbe essere favorita

¹⁹ Questo tema, presente nel pensiero di G. Bontadini, è ripreso dal suo allievo V. Melchiorre. Cfr., ad esempio, G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1995, I, pp. 166-68; V. MELCHIORRE, *Per quale trascendenza. Risposta a Berti, Trascendenza divina. Itinerari filosofici* a c. di S. Biolo, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, p. 73.

dall'imponenza nell'esperienza della dimensione personalistica-intersoggettiva. Tale imponenza è evidente storicamente sia sul piano pratico - religioso (gli dei del politeismo) sia sul piano filosofico-speculativo (la ragione o anima del mondo) perfino all'interno delle stesse concezioni in senso lato moniste. Appare, quindi, assai probabile che l'esigenza della ragione speculativa e pratica di affermare un Assoluto personale (perciò necessariamente trascendente), pur negandone alla luce dell'essere nella sua trascendentalità gli aspetti strettamente antropomorfici²⁰, porti a cogliere implicitamente e, in un successivo momento, ad esplicitare, le ragioni dell'insufficienza o contingenza ontologica del mondo (tema delle vie a Dio 'a posteriori'). Il processo che permette di passare dall'affermazione della totalità come assoluta all'affermazione dell'Assoluto arké in senso trascendente (cioè in senso forte) sarebbe reso possibile grazie all'apprensione, già sul piano dell'esperienza, dell'imprescindibile dimensione personalistica dell'Assoluto. L'affermazione del carattere trascendente e personalistico dell'Assoluto, che ha luogo sul piano dell'esperienza (in particolare nell'esperienza religiosa) e che storicamente ha trovato la sua espressione più chiara e influente nella rivelazione biblica, dovrebbe essere esplicitata e rigorizzata sul piano dell'argomentazione filosofica.

Riprendendo le linee generali del nostro discorso, si può osservare inoltre che, se l'esperienza etico-religiosa e, in essa, le forme della relazionalità intersoggettiva, con il connesso 'assenso reale', svolgono un ruolo determinante nell'esperienza, appare plausibile che vi sia un nesso stretto fra lo stile di vita del filosofo e la concezione dell'uomo e della stessa filosofia che egli formula esplicitamente. E ciò non tanto nel senso piattamente sociologistaico, secondo cui le strutture fondamentali del pensiero umano sarebbero condizionate dalla particolare struttura della società, in cui si sviluppano²¹; ma piuttosto nel senso in base a cui il diverso sviluppo della dimensione etico-intersoggettiva nella storia dell'individuo e della società può favorire o meno l'emergenza a livello teorico di certi temi e di certe strutture argomentative (piano dell' 'assenso nozionale')²². L'emergere o meno di certe possibilità teoriche, a prescindere

²⁰ A rigore si dovrebbe parlare di 'sovrapersonalità' come pure di 'sovramondanità' di Dio.

²¹ Come sostengono E. Durkheim e, più recentemente, ma in forma più moderata, antropologi culturali come M. Douglas. Di questa autrice cfr. *I simboli naturali*, Einaudi, Torino 1979.

²² Ad esempio: sembra plausibile che l'intellettualismo scolastico con la sua fiducia nell'intelligibilità del reale e nella forza dell'argomentazione, sia stato favorito in modo determinante dallo sviluppo della dimensione intersoggettiva e comunitaria nel periodo patristico e nello stesso periodo scolastico (anche grazie all'adesione ad una comune fede religiosa). Si consideri, ad esempio, la diffusione della pratica della discussione (*quaestio*) nel periodo scolastico. Sotto questo profilo la crisi della scolastica medioevale può

dalla loro autonomia e validità sul piano speculativo, sembrerebbe condizionata dalla pratica di vita del filosofo, in base al tradizionale adagio "primum vivere, deinde philosophari"²³. Di qui l'importanza per l'antropologia filosofica di un' "etica della ragione" che custodisca la maturazione delle fondamentali esigenze ed esperienze umane e la riflessione su di esse.

In sintesi: quanto finora osservato a partire dalla riflessione sull'esperienza, sembra suggerire che la viva consapevolezza dell'*io* e del *tu*, nella loro analogica relazionalità-polarità psicocorporea, rappresenti il vivente criterio della gerarchia ontologica che viene affermata implicitamente nella prassi umana²⁴. Così l'uomo nella sua vivente unità psicocorporea appare essere metodologicamente la "misura di tutte le cose", in quanto sintesi e vertice dell'evoluzione dei viventi e insieme apertura trascendentale alla totalità e all'Assoluto. E ciò avviene senza scadere nell'antropocentrismo o soggettivismo in senso ontologico. È la realtà tutta, infatti, che si rispecchia nell'uomo.

3) Una volta delineate per sommi capi le linee fondamentali di una riflessione sull'esperienza, possibile grazie alla mediazione del linguaggio, qual è il contributo delle scienze biologiche e delle scienze dell'uomo all'antropologia filosofica? In primo luogo occorre rilevare che l'approccio scientifico non contraddice necessariamente quello filosofico. Come notato, le acquisizioni scientifiche fanno gradualmente parte, di fatto e anche di diritto, dell'esperienza o senso comune sui cui si riflette, arricchendola di nuovi significati²⁵. D'altro lato le scienze sembrano talora mettere in discussione le evidenze del senso comune. Occorre, tuttavia, tentare di discriminare ciò che è 'scientifico' dalla filosofia o ideologia implicita degli scienziati.

La possibilità d'integrare le scienze naturali e propriamente umane, da un lato, e l'esperienza del senso comune, dall'altro, all'interno dell'antropologia filosofica richiede, insieme a una consapevolezza epistemologica della diversità dei piani del discorso e delle diverse prospettive conoscitive sull'uomo, un approccio di tipo ontologico²⁶. Occorre una filosofia della natura e, in ultima analisi, una metafisica, che valorizzino le nozioni di *forma* e di *vita*, come tra gli altri, ha mostrato Hans Jonas²⁷. Non vi sono, infatti, che due alternative possibili sul piano ontologico, come aveva già argomentato

essere interpretata come espressione di uno scollamento fra esperienza e discorso: la dimensione logico-argomentativa dà per scontata l'esperienza sulla quale si radica.

²³ Cfr. P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998.

²⁴ Cfr. R. Guardini, *L'opposizione polare*

²⁵ Così è, ad esempio, della psicoanalisi che ha arricchito la nostra conoscenza dei vissuti.

²⁶ Cfr. H. JONAS, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999.

²⁷ Cfr. H. JONAS, *op. cit.*, pp. 149-152.

Aristotele: o le singole parti spiegano adeguatamente il tutto (e questa è una soluzione scienziata-fisicalista) oppure la totalità non si riduce alle singole parti²⁸. In questa seconda prospettiva occorre ricorrere alla nozione di forma e di causalità formale come principio d'ordine a livello macroscopico, contrastando l'inclinazione spontanea del pensiero influenzato dalla tecnica, a pensare l'organico come artefatto e a spiegare la conoscenza umana con la sua struttura intenzionale in chiave esclusivamente meccanicistica²⁹. Questo è tanto vero che anche un biologo non può fare a meno -- lo voglia o no -- di ricorrere alle cause finali³⁰. Ciò che differenzia nettamente l'organismo dalla macchina è la tendenza all'autoconservazione e al compimento di sé, cioè il finalismo³¹. Da questo punto di vista si assiste nell'evoluzione ad un emergere di nuove forme viventi, tra le quali l'uomo si manifesta come la più completa e perfetta. Grazie al metabolismo, alla motilità e alla sensibilità i diversi organismi viventi non sono mai chiusi in se stessi, ma in rapporto con il proprio ambiente. La loro autonomia cresce con la loro capacità di relazionarsi. Essi preparano l'avvento dell'uomo, in cui la forma come principio di vita e, insieme, di razionalità, non si pone in alternativa alla strutturale e specifica intenzionalità-relazionalità che è prerogativa dell'essere umano, ma ne è insieme la condizione e l'esito³². Soltanto questa prospettiva complessiva permette d'integrare in modo soddisfacente approccio riflessivo all'esperienza 'dall'interno' e approccio scientifico 'dall'esterno', evitando i rischi -- ricorrenti nella storia del pensiero -- di uno spiritualismo disincarnato da un lato e quello di una riduzione-eliminazione d'impronta materialistica dell'esperienza 'interiore' dall'altro. Tuttavia, perché questa prospettiva sia proponibile oggi, occorre fare i conti con le varie forme di riduzionismo e, soprattutto, con l'evoluzionismo³³.

La teoria dell'evoluzione, nella formulazione risalente al pensiero di Charles Darwin, afferma che esiste un'evoluzione delle specie, della vita nelle sue varie forme (da forme più semplici a forme più complesse) fino all'uomo stesso. Questa evoluzione sarebbe dovuta a lievi mutazioni casuali nell'ambito del patrimonio genetico degli

²⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, libro B.

²⁹ Cfr., ad es., J.R. SEARLE, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, CUP, Cambridge 1983; J.J. HALDANE, *A Return to Form in the Philosophy of Mind*, "Ratio", XI, 3, 1998.

³⁰ Cfr. F. J. AYALA, *Evolution and the Autonomy of Biology*, "Aquinas", 2000, pp. 283-311.

³¹ Cfr. H. JONAS, *op. cit.*, pp. 168-69.

³² Con Ricoeur a proposito della persona, in cui sostanzialità e relazionalità si richiamano a vicenda, si può parlare di *atto*. Cfr. P. RICOEUR, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997.

³³ Oggi si assiste spesso, soprattutto nel contesto anglosassone, ad una riproposizione dell'evoluzionismo biologico, che lo interpreta alla luce di una più ampia prospettiva fisicalista di tipo atomistico. Su questo tema cfr. E. RUNGGALDIER, *Che cosa sono le azioni? Il confronto filosofico con il naturalismo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, in particolare pp. 22-29 e 275-284.

individui di una data specie che li renderebbero più o meno adatti rispetto agli altri della stessa specie a sopravvivere in un dato ambiente. Alla lunga sopravviverebbero soltanto quegli individui che possiedono caratteristiche più adatte a quell'ambiente. L'evoluzionismo è stato riproposto con forza nella seconda metà del Novecento, anche in seguito a conferme avute nel campo della biologia molecolare.

Occorre distinguere fra evoluzione come teoria scientifica (che ha avuto numerose conferme) ed evoluzionismo come teoria non adeguatamente suffragata sul piano sperimentale, che rischia di assumere un connotato fortemente ideologico, confermando di fatto una visione totalmente casuale, di più caotica, dell'esistenza umana e della morale. In questa prospettiva si finisce per presupporre che se tutto accadesse veramente a caso, non esisterebbero più regolarità, nature da conoscere e, sul piano pratico, qualunque comportamento andrebbe ugualmente bene³⁴. L'evoluzionismo finisce, così, per confermare nella cultura contemporanea un atteggiamento nichilista (da Nietzsche all'esistenzialismo fino ai giorni nostri) che deriva anche da altre fonti, soprattutto dalla crisi delle ideologie totalitarie. All'evoluzionismo si possono rivolgere critiche di carattere scientifico e di carattere filosofico. Consideriamole sinteticamente:

a) Sul piano scientifico: l'evoluzione come macroevoluzione (come genesi di una specie da un'altra specie) non è a rigore provata scientificamente (cioè verificata sperimentalmente), perché bisognerebbe documentare la presenza di anelli di congiunzione fra una specie e l'altra. Provata veramente è solo la microevoluzione (degli individui all'interno di una specie), la quale comunque richiede la necessaria persistenza (perciò non casuale) di certi caratteri che si trasmettono ai discendenti attraverso la generazione³⁵. Inoltre ricorrere al caso non rappresenta una vera spiegazione, perché cela una ignoranza delle "vere cause". Se, infatti, per 'caso' s'intende l'incontro occasionale di diverse catene causali e la mera imprevedibilità di certi sviluppi, ciò di per sé non esclude la presenza di un progetto alla base dell'evoluzione³⁶. Non solo: se si considerano le descrizioni dell'evoluzione delle specie fino all'uomo, che vengono per lo più presentate nei testi scientifici, "ci si dovrebbe chiedere se poteva

³⁴ A ben vedere, questa inferenza è assai discutibile. A parte la difficoltà di pensare l'evoluzione come un processo totalmente 'casuale', non appare scontato né che la casualità non possa sedimentare regole stabili, né che qualunque comportamento sia coerente con il processo evolutivo.

³⁵ Cfr. P. GEACH, *An Irrelevance of Omnipotence*, "Philosophy", 48, 1973, p. 330.

³⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica* I, 22, 4, ad 1: "Effetto della divina provvidenza non è soltanto che una cosa avvenga in un modo qualsiasi; ma che avvenga in modo contingente, o necessario. Perciò quello che la divina provvidenza dispone che avvenga infallibilmente e necessariamente, avviene infallibilmente e necessariamente; quello che il piano della provvidenza divina esige che avvenga in modo contingente, avviene in modo contingente".

essere semplicemente 'per caso' (cioè in assenza di un qualsiasi progetto) che un siffatto numero di eventi, senza apparente connessione fra di loro, siano sopravvenuti insieme e proprio secondo una modalità tale che avrebbe condotto all'evoluzione di creature razionali³⁷.

Inoltre, anche qualora si scoprissero le cause in grado di assemblare un dato organismo, ciò non eliminerebbe la necessità di un disegno. Per di più è coerente con la concezione ebraico-cristiana, che è alla base della cultura occidentale in particolare nella formulazione filosofica di Tommaso d'Aquino, la tesi secondo cui la Causa prima, che è Dio, lascia spazio ed autonomia alle cause seconde, quindi anche al gioco del caso. Diversa è la funzione di chi programma "ab initio" un certo sviluppo e di ciò che determina certi effetti in concreto: "dobbiamo distinguere la necessità di cause che producono l'oggetto dal punto di vista fisico dalla necessità di cause responsabili della sua progettazione. La progettazione e l'effettiva produzione possono ritrovarsi in un unico agente, ma ciò non è necessario. La scoperta di cause in grado di assemblare qualcos'altro non permette di fare tranquillamente a meno di un autore del progetto, e ciò è vero sia nel caso che l'assemblatore causi l'azione deterministicamente o in maniera indeterministica, gradualmente o per mezzo di "salti" un programmatore può ancora essere necessario. Può darsi, quindi, che il modo di porre la questione se vi sia o meno un disegno in natura non consista nel prendere in esame il caso, ma la necessità. Né il caso né la probabilità sono necessariamente incompatibili con il progetto (*design*), ed invero essi sembrano talora suggerire la presenza di un progetto. In sintesi: vi sono in genere due possibilità di fondare il finalismo: la prima consiste nel determinare le ragioni per cui alcuni fenomeni naturali non possono derivare dal caso come da una causa immediata, dovendo perciò essere attribuiti ad un progetto, dal momento che si tratta dell'unica alternativa possibile; la seconda consiste nell'evidenziare che il caso è il disegno non si escludono mutuamente, e che inoltre il caso è di fatto accompagnato dalla necessità e la necessità ha bisogno di una spiegazione che risalga ad un disegno intelligente³⁸. In quest'ultima prospettiva il gioco del caso, per poter aver luogo, presupporrebbe sempre, alla sua base, un qualche forma di necessità.

b) Sul piano filosofico: l'evoluzionismo è una ideologia che copre i numerosi 'buchi' o problemi aperti lasciati dalle scienze biologiche. Già la stessa dizione di evoluzione non

³⁷ Cfr. R. HAMBOURGER, *Can Design Arguments be defended today?* in *Philosophy of Religion. A Guide and an Anthology*, edited by B. Davies, OUP, Oxford 2000, p. 300.

³⁸ M. GEORGE, *On Attempts to Salvage Paley's Argument from Design*, in J. O'Callaghan, (ed.), *Science, Philosophy and Theology. The Notre Dame Symposium 1997*, St. Augustine Press, South Bend

è 'innocente', perché implica che si privilegi la presenza di un sostrato comune, anziché di diverse forme sostanziali che informano le diverse specie viventi. In particolare: l'evoluzionismo, applicato alla conoscenza umana intesa come progressivo adattamento alla realtà, non spiega la presenza, nell'uomo, della capacità di formulare affermazioni di carattere assoluto sul piano conoscitivo (ad es. che qualcosa esiste in se stesso e non solo 'per me') o sul piano morale (che cioè qualcosa è bene in se stesso e non solo 'per me'). L'evoluzionismo 'filosofico', infatti, si accompagna alla negazione della possibilità di un assoluto 'gnoseologico' o 'morale', negando, di fatto, ogni differenza 'qualitativa', ogni 'gap' ontologico tra la creatura razionale e le altre specie animali. Che la conoscenza, la morale e la religione poi siano, in ultima analisi, vantaggiose per l'individuo e per la specie, di per sé non spiega il fatto che si possano formulare affermazioni di valore assoluto.

A ben vedere l'affermazione della tesi evoluzionistica in senso forte entra in collisione con la stessa teoria evoluzionistica. Anche qualora si assumesse la posizione di Quine, per cui lo schema concettuale più soddisfacente è quello fisicalista — ciononostante la teoria di Quine pretende di essere vera³⁹. Se la tesi evoluzionistica in senso forte (secondo cui la nostra conoscenza è soltanto funzionale alla sopravvivenza) fosse vera, non sarebbe vero che l'evoluzionismo 'è vero'. Occorre ammettere, perciò, che i nostri pensieri intenzionano la realtà, che non sono soltanto strumenti per la sopravvivenza della specie. In questa prospettiva si può accettare che la conoscenza coincida con un 'adattarsi' alla realtà, ma solo nel senso tradizionale in base a cui la verità coincide con l' "adeguazione del conoscente e del conosciuto".

In ogni caso l'idea d'evoluzione con il ruolo attribuito al caso sul piano delle cause seconde (vedi l'esempio di alcuni pallini della rosa del fucile che 'casualmente', cioè imprevedibilmente, colpiscono la preda, perché sparati dal cacciatore), è compatibile con l'affermazione di una Causa prima del processo evolutivo (cioè di un Dio finalizzatore). Per di più è coerente con la concezione ebraico-cristiana, in particolare nella formulazione filosofica di San Tommaso, la tesi secondo cui la Causa prima, che è Dio, lascia spazio ed autonomia alle cause seconde. Diversa è la funzione di chi programma 'ab initio' un certo sviluppo e di ciò che determina certi effetti in concreto. Infine, per quanto riguarda direttamente l'antropologia filosofica, occorre rilevare che l'auspicabile piena compatibilità di approccio scientifico 'oggettivo' e approccio

³⁹ Cfr. R. SPAEMANN, *Das Natürliche und das Vernunftige*, Piper, München 1987, pp. 54-55.

'soggettivo' all'uomo, a partire dalla sua personale esperienza della vita, è possibile, in ultima analisi, solo se il Fine ultimo cui l'uomo tende con la conoscenza e con il desiderio (di qui la centralità dell'esperienza religiosa) è, in ultima analisi, la stessa Realtà o Causa prima che è all'origine di quell'evoluzione della natura che ha determinato l'emergere della specie umana.

4) In sintesi: una volta risposto per sommi capi ad alcune fondamentali difficoltà sollevate dall'evoluzionismo, ma non dall'evoluzione in quanto tale, possiamo affermare che l'antropologia filosofica richiede un approccio poliedrico all'uomo sia a partire dalla riflessione sull'esperienza di ognuno -- che resta primaria e fondamentale sotto il profilo del significato -- sia a partire dall'oggettivazione e riduzione dell'esperienza operata dalle scienze. A differenza della metafisica o dell'etica, discipline filosofiche più antiche e consolidate, l'antropologia filosofica, quindi, possiede un contenuto (l'uomo con la sua costitutiva apertura all'essere), ma non un unico oggetto formale, ovvero un'unica prospettiva sull'uomo. Questo può costituire un limite, ma anche una ragione del suo interesse. Una filosofia della natura (ad esempio dell'evoluzione) epistemologicamente avvertita e consapevole dell'inevitabile orizzonte trascendentale-metafisico che connota il conoscere umano, permette di leggere l'esperienza scientifica, attuando così una necessaria mediazione fra i dati in continuo sviluppo delle scienze e gli esiti della riflessione sull'esperienza comune. Entrambe le prospettive, infatti, esigono di essere riscattate sul piano propriamente filosofico-metafisico che è quello dell'antropologia filosofica. In questa prospettiva compito irrinunciabile di questa disciplina sarà quello di determinare sempre di nuovo che cosa muta e che cosa rimane stabile nell'uomo, o meglio che cosa rimane stabile attraverso i mutamenti e nonostante i mutamenti, quale sia cioè la 'natura' dell'uomo che si manifesta nelle diverse forme storiche. In realtà, nonostante le ricorrenti negazioni della 'natura' umana in senso filosofico e la sua riduzione alla natura in senso fisico o biologico, non sarebbe possibile formulare un discorso dotato di senso sull'uomo in generale, stabilire dei confronti fra i diversi individui della specie umana sul piano sincronico e diacronico e, soprattutto, formulare dei giudizi morali dotati di valore normativo se non si ammettesse l'esistenza di una natura umana.

La specificità dell'antropologia filosofica rispetto alla mera riflessione metafisica, dalla quale non può prescindere e nella quale in buona parte si risolve, sta nel fatto di evidenziare continuamente il nesso che sussiste fra l'apertura trascendentale dell'uomo

all'essere, che permette la riflessione metafisica, e il suo radicamento in una storica esperienza di vita (in cui la dimensione sociale e morale giocano un ruolo determinante) e, ultimamente, nella dimensione diveniente del biologico. L'antropologia filosofica riflette, così, sulla coniugazione nell'uomo, in forza della compresenza in lui di dimensione trascendentale e categoriale, dell'eterno con il temporale, dell'incondizionato con il condizionato, dell'essere con l'ente⁴⁰. Tale coniugazione trova la sua espressione più persuasiva nell'esperienza del simbolico.

Quanto precedentemente osservato permette pure di affermare la centralità dell'antropologia filosofica o antropologia trascendentale come centralità di diritto dell'uomo, non nel senso – occorre ribadirlo – che egli sia spazialmente e tanto meno ontologicamente al centro o a fondamento della realtà, ma nel senso che l'esperienza dell'uomo, vertice a noi noto dell'evoluzione, nella sua trascendentalità psico-corporea e strutturale-analogica relazionalità-intersoggettività, costituisce il vivente e intrascendibile criterio dell'approccio alla realtà⁴¹. In questa prospettiva anche l'esigenza di decentramento, di guardare le cose da un punto di vista altro, perfino 'totalmente altro' o 'da nessun luogo', o di affermare il primato dell'Essere come 'Sein', si manifesta come un'esigenza tipicamente umana. Tutto ciò non significa soggettivismo, sia a motivo dell'intenzionalità che contraddistingue la conoscenza dell'uomo, sia perché in lui le fondamentali dimensioni del reale sono presenti come integrate a un superiore livello o come prefigurate ad un livello inferiore. Si tratta, a ben vedere, della riproposizione in forme nuove, che tengono conto degli esiti della rivoluzione scientifica, della classica nozione dell'uomo come microcosmo. Si può parlare, a proposito della prospettiva suggerita in queste pagine, di un 'antropocentrismo metodico'.

⁴⁰ Si tratterebbe, in termini kantiani, del rapporto fra l'antropologia pragmatica e l'antropologia trascendentale.

⁴¹ Si può fare riferimento oggi ad una 'centralità' dell'uomo nel cosmo anche alla luce del cosiddetto "principio antropico"., secondo cui, se alcune costanti fisiche dell'universo fossero anche leggermente diverse, non sarebbe possibile la vita di quell'osservatore del cosmo che è l'uomo.