

Angelo Campodonico Università di Genova

L'eccezionalità umana. La differenza come questione antropologica

Introduzione

Vorrei premettere alla trattazione del tema dell'eccezionalità umana, due osservazioni, una di carattere autobiografico e metodologico e una di carattere contenutistico.

a) Insegno da tanto tempo Antropologia filosofica e ho presente la sensibilità dei giovani quando si tratta di queste tematiche. Pur coltivando un'attenzione al presente e pur non ignorando la modernità e la contemporaneità, i miei punti di riferimento ultimi sono classici e medioevali (in particolare Aristotele, Agostino, Tommaso). Ho cominciato, infatti, studiando il Seicento inglese e, in particolare, Hobbes. Ma poi sono "sceso" a Tommaso, ad Aristotele e ad Agostino confrontandomi sempre con il presente. Il radicamento nel pensiero dei classici antichi pagani e cristiani mi pare dia una maggiore libertà nell'approccio all'uomo anche oggi; esso non costringe a reagire, piuttosto invita a integrare.

La reazione è sempre segno di debolezza, di dipendenza dall'avversario. Non si può filosofare, massime sull'uomo, *soprattutto* per reazione, anche se forse si comincia sempre in questo modo e in certa misura si continua sempre in questo modo. In ogni caso occorre essere consapevoli di questo carattere reattivo del proprio pensiero. In questa prospettiva la virtù della fortezza, il fatto cioè di non essere continuamente succubi delle reazioni è – credo – una condizione fondamentale per ben filosofare massime sull'uomo e per guardare con attenzione al presente.

In particolare, tornando al nostro tema, va sottolineato che l'antropologia antica e medioevale nelle sue varie accentuazioni non è una metafisica della soggettività, della contrapposizione soggetto-oggetto come gran parte di quella moderna. Esiste sempre un momento di ripresa di sé sul piano coscienziale, ma sempre anche un'apertura all'altro, un rapporto con l'altro. Possiamo parlare almeno in alcuni autori di un'*antropologia relazionale*. Nella patristica e nella scolastica l'uomo, creato a immagine di Dio secondo la Bibbia, s'incontra con l'uomo greco e romano (pensiamo alla bellezza delle raffigurazioni statuarie dei greci, le cui divinità sono umanizzate, o al realismo a volte spietato delle statue romane che hanno per oggetto personaggi storici). Pensiamo alla filosofia greca e all'ebraismo-cristianesimo (i grandi racconti, le invocazioni dei *Salmi* e le parabole del *Vangelo*, per esempio quella del figliol prodigo o del samaritano).

b) La grande rivoluzione moderna nella concezione dell'uomo credo sia determinata non solo dalla risposta alle cosiddette guerre di religione, ma soprattutto dall'applicazione della nuova scienza all'antropologia e all'etica con il tema dell'oggettività e della soggettività (il soggetto contrapposto all'oggetto). Qui va sottolineato che non è in discussione la nuova scienza, il suo metodo e le sue acquisizioni, le sue applicazioni tecniche, ma l'uso che la filosofia, in particolare l'antropologia filosofica, la filosofia morale hanno fatto e fanno della nuova scienza. L'uso della scienza come modello in questi campi non è neutro, come molti autori e soprattutto autrici del Novecento hanno evidenziato in nome di un'attenzione alla realtà nella sua concretezza. Penso, in particolare, a Simone Weil, Elizabeth Anscombe, Iris Murdoch¹. Di qui da un lato una tendenza unificante razionalistica,

¹ Significativo appare il fatto che si tratti di figure femminili che hanno reagito in nome della concretezza a una visione astratta della vita morale.

monistica e spesso scienziata-materialistica, oggi diremmo *naturalistica* nell'approccio all'uomo, e dall'altro un'accentuazione sulla libertà, sui diritti che pare infondata data la prima accentuazione². Questa oscillazione la si ritrova già in Hobbes e fino a oggi in molti autori e filoni del pensiero moderno e contemporaneo.

I. Giustificare l'uomo?

Ma veniamo al nostro tema: l'eccezionalità dell'umano, la meraviglia che suscita l'uomo. Si è perso l'abitudine e il coraggio di stupirsi dell'uomo. Gli studenti talora ti guardano straniti come se nessuno avesse mai parlato loro della grandezza dell'uomo, ma come se segretamente desiderassero ascoltare qualcosa al riguardo. Perché questa difficoltà?

Un primo problema s'impone: chi dice chi è l'uomo, quale sia la sua specificità? La scienza, la filosofia, il senso comune? Secondo il naturalismo scientifico o scienziata lo specifico dell'uomo potrebbe cambiare, si potrebbero fare nuove scoperte decisive. Ma è proprio vero? Prendo spunto da una citazione del filosofo di Notre Dame Peter Van Inwagen:

È mia convinzione che le nostre più profonde convinzioni su noi stessi – sia le credenze tradizionali e le loro antagoniste più significative – sono come la fede nella alternarsi del giorno e notte almeno per questo aspetto: non sono il tipo di credenza che può essere confermata o confutata da nuove informazioni [naturalmente alcune di loro sono un po' più controverse rispetto la fede nella alternarsi del giorno e della notte] ... [egli intende l'informazione scientifica]. Una volta ho visto un cartone animato che rende bene questo punto. Una hostess presenta un uomo e uno scimpanzé a un cocktail party: "Avrete molto da dirvi", dice, "condividete il 99 per cento del vostro DNA". Forse dovremmo considerare sconcertante che ci debba essere una così grande differenza fenotipica tra due specie i cui genomi sono così simili, ma il mondo è pieno di enigmi³.

Qui si afferma una netta differenza fra conoscenza del senso comune e anche filosofica, da un lato, e conoscenza scientifica dall'altro.

Si potrebbe obiettare a Van Inwagen: non sono queste idee sull'uomo, sulla sua specificità e superiorità, il risultato di una cultura tipicamente umanistica e della fede religiosa (la cultura e la religione dell'Occidente)? Risponderei che ciò è corretto, ma questo fatto non significa che queste idee sull'uomo, nonostante la loro genesi storica, non abbiano un fondamento razionale, che, una volta compreso, non può essere facilmente dimenticato. Esso costituisce un'alternativa al naturalismo in senso forte, alla concezione secondo cui non esiste nulla al di là della natura e solo le scienze possono conoscere la natura e rispondere alla domanda: che cos'è l'uomo? In realtà

² Cfr. F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e pensiero, Milano 2016, p. 32: «Significativamente nel contesto attuale di esaltazione del soggettivismo affettivo la scelta è il valore assolutamente primo, tendenzialmente esclusivo. A tale rivendicazione, però, si giustappone contemporaneamente una diffusa predicazione sui *determinismi* (neuronali, psichici, sociali), che sottraggono ogni spazio alla libertà e all'"eccedenza" dell'individuo; così, lo stesso soggetto sollecitato, da un lato, a rivendicare con forza la sua libertà, è investito dall'altro del messaggio sul suo essere alla mercé degli apparati neuronali, pulsionali, mediatici, sociali, ecc: insomma, la libertà è bersaglio di un incitamento nevrotizzante a esercitare una libertà che non si possiede».

³ P. Van Inwagen, *Our Deepest Beliefs about Ourselves in What is our Real Knowledge about the Human Being*, Pontificia Academia Scientiarum, edited by M. Sanchez Sorondo, Vatican City 2007, pp. 111-114 *passim*.

esistono altre forme di naturalismo per esempio cosiddette “liberali”, secondo le quali la conoscenza scientifica non esaurisce tutta la conoscenza della natura e dell’uomo⁴.

Occorre sottolineare la centralità, quindi, dell’antropologia filosofica in quanto riflessione filosofica che riflette sulle evidenze del senso comune e sulla scienza applicata all’uomo e apre alla metafisica: la metafisica a partire dall’antropologia filosofica. L’uomo deve essere inteso – credo – essenzialmente come apertura all’essere, come capacità di trascendere. L’uomo è se stesso, ha dignità perché, nella misura in cui, va oltre l’uomo (Brague)⁵. Ricordiamo la famosa espressione di Pascal «L’uomo supera infinitamente l’uomo»⁶. L’umanesimo antropocentrico come mera esaltazione dell’uomo isolato, narcisista, va contro l’uomo. Ciò era già noto implicitamente anche agli antichi oltre che ai cristiani. Come osserva Aristotele ne *Le parti degli animali*:

Delle realtà che sussistono per natura, alcune [...] esistono per la totalità del tempo, altre invece partecipano della generazione e della distruzione. Circa le prime, che sono nobili e divine, ci tocca di avere minori conoscenze, giacché pochissimi sono i fatti accertati dall’osservazione sensibile a partire dai quali si possa condurre l’indagine [...] Quanto, invece, alle cose corruttibili, piante e animali, la nostra conoscenza di esse è più agevole grazie alla comunanza di ambiente: molte conoscenze [...] può, infatti, ottenere chi voglia adoperarvisi adeguatamente. Ma entrambi i campi di ricerca hanno la loro bellezza. Per quanto poco possiamo attingere delle realtà incorruttibili, tuttavia, grazie alla nobiltà di questa conoscenza ce ne viene più gioia che da tutto ciò che è attorno a noi, così come una visione pur fuggitiva e parziale della persona amata ci è più dolce di un’esatta conoscenza di molte altre cose per quanto importanti esse siano. Le altre realtà, però, grazie alla possibilità di conoscerle in modo più profondo e più esteso, danno luogo a una scienza più vasta; inoltre, giacché sono più vicine a noi e più familiari alla nostra natura, ristabiliscono in qualche modo l’equilibrio con la filosofia vertente sulle cose divine⁷.

Come traspare dal passo citato, la grandezza dell’uomo si desume dal fatto che egli eccede la natura, è aperto a una dimensione che lo supera. Come nota sempre Aristotele nell’*Etica nicomachea*:

[...]sarebbe assurdo che qualcuno ritenesse che la politica e la saggezza costituiscano la forma più alta di conoscenza, se è vero che la realtà più elevata del cosmo non è rappresentata dall’essere umano⁸

Quindi, date queste premesse, possiamo capire l’indignazione contro l’idea dell’uomo meramente naturalistica (in senso riduttivo) e materialistica. Esplicitare questa dimensione di eccedenza, trascendenza dell’uomo è il compito della filosofia e in particolare dell’antropologia filosofica.

Consideriamo anche un passo di Reinhold Niebuhr teologo statunitense riformato sulla trascendenza dell’uomo:

⁴ Cfr., per esempio, la posizione di Mario de Caro in M. De Caro, M. Marraffa, *Mente e morale. Una piccola Introduzione*, Luiss University Press, Roma 2016.

⁵ Cfr. R. Brague, *Le propre de l’homme. Sur une légitimité menacée*, Flammarion, Paris 2013, trad.it. *L’umanesimo (e l’umanità) in via d’estinzione?*, Vita e pensiero, Milano 2012.

⁶ Pascal, *Pensées* 122.

⁷ Aristotele, *Parti degli animali* I, 5, 644b 25-645a 35.

⁸ *Etica Nicomachea* 1141a34 1141b.

In quanto creatura coinvolta nel flusso temporale, ma al tempo stesso consapevole di esserlo, l'uomo non può esservi totalmente immerso. Uno spirito che può porre il tempo, la natura, il mondo e l'essere *per se* in contrapposizione a se stesso e indagare sul loro significato dimostra che in un certo senso egli si erge al di fuori e al di là di essi. Questa capacità di porsi al di fuori e al di là del mondo tenta l'uomo alla megalomania, e lo persuade a considerarsi come un dio intorno al quale e sul quale si incentra il mondo. Tuttavia egli è troppo palesemente coinvolto nel flusso e nella finitezza della natura per rendere plausibili tali pretese. La vera situazione è che egli si trova in un contesto di eternità che non può conoscere attraverso il mero ordinamento logico della sua esperienza. La facoltà razionale tramite la quale egli ordina e interpreta la sua esperienza [...] è essa stessa una parte del mondo finito che l'uomo deve cercare di comprendere. L'unico principio di comprensione della totalità (la totalità che include se stesso e il suo mondo) si trova perciò inevitabilmente al di là della sua comprensione. L'uomo si trova così nella condizione di essere incapace di comprendere se stesso nella sua piena statura di libertà senza un principio di comprensione che sia al di là della sua comprensione⁹.

Occorre notare che nella tradizione cristiana che valorizza la classicità greca e bene rappresentata da Tommaso d'Aquino, l'uomo si attua come tale aprendosi a una dimensione di eccedenza e di trascendenza. Egli rappresenta a sua volta in certa misura un microcosmo, ovvero una sintesi della natura: queste dimensioni (materiale e spirituale) nelle altre creature sono distinte, ma nell'uomo si trovano in certo qual modo aggregate e sintetizzate: l'uomo, infatti, è quasi orizzonte e confine della natura spirituale e corporea («homo enim est quasi orizon et confinium spiritualis et corporalis naturae»), così da partecipare quasi mediatore fra entrambe, delle bontà corporali e spirituali¹⁰.

La concezione ordinata e gerarchica del cosmo per cui l'uomo è creato a *imago di Dio*, e la natura non umana *similitudo* permette di concepire un rapporto equilibrato uomo-mondo. L'uomo è natura e parte della natura (in base alla nozione di derivazione stoica di *oikeiosis* come assenso alla natura), ma grazie alla ragione eccede la natura¹¹. Egli si pone al di sopra della natura non umana, proprio "attraversando" con il suo sguardo la natura che lo circonda e di cui è parte. L'atteggiamento prometeico di dominio che è alla base della scienza e della tecnica e quello orfico-contemplativo nei confronti della natura sono così in linea di principio contemporanei¹².

Come si nota nell'enciclica *Laudato Si* di papa Francesco:

L'ecologia umana implica anche qualcosa di molto profondo: la necessaria relazione della vita dell'essere umano con la legge morale inscritta nella sua propria natura, relazione indispensabile per poter creare un ambiente più dignitoso. Affermava Benedetto XVI che esiste una «ecologia dell'uomo» perché «anche l'uomo possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare a piacere». In questa linea, bisogna riconoscere che il nostro corpo ci pone in una relazione diretta con l'ambiente e con gli altri esseri viventi. L'accettazione del proprio corpo come dono [...] è necessaria per accogliere e accettare il mondo intero come dono [...] e casa comune; invece una logica di dominio sul proprio corpo si trasforma in una

⁹ R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Nisber & Coo LKtd-Scribner's, London-New York, 1964, vol., I, pp. 133-134

¹⁰ Tommaso d'Aquino, *Super Sent.*, lib. 3 pr.

¹¹ Nell'etimologia del termine *oikeiosis* è presente il significato di fare della natura la propria casa, di essere a casa propria nella natura. Sul tema cfr. il volume e l'introduzione di L. Allodi a R. Spaemann, R. Löw, *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico* (1981), Edizioni Ares, Milano 2013.

¹² Sulla storia di questi due atteggiamenti nei confronti della natura cfr. P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, trad. it. Einaudi, Torino 2006.

logica a volte sottile di dominio sul creato. Imparare ad accogliere il proprio corpo, ad averne cura e a rispettare i suoi significati è essenziale per una vera ecologia umana. Anche apprezzare il proprio corpo nella sua femminilità o mascolinità è necessario per poter riconoscere sé stessi nell'incontro con l'altro diverso da sé. In tal modo è possibile accettare con gioia il dono specifico dell'altro o dell'altra [...] e arricchirsi reciprocamente. Pertanto, non è sano un atteggiamento che pretenda di «cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa»¹³.

In sintesi: una volta venuta meno l'apertura dell'uomo alla prospettiva di Dio o del divino, in senso classico o cristiano, occorre oggi giustificare non tanto Dio (le teodicee ancor oggi di moda ecc.), ma l'uomo, la sua esistenza. Nota sinteticamente Rèmi Brague:

Il pensiero moderno è a corto di argomenti per giustificare l'esistenza stessa degli uomini. Questo pensiero ha cercato di costruire sul proprio terreno, escludendo tutto ciò che trascende l'umano, Natura o Dio. Così facendo, esso si priva di qualsiasi punto di Archimede, divenendo pertanto incapace di esprimere un giudizio sul valore stesso dell'umano [...] I tempi moderni sono in grado di produrre molti beni. E non solo nell'ambito dei beni materiali [...] Vi è una cosa tuttavia che i tempi moderni sono incapaci di dire: perché è un bene che ci siano degli uomini sulla terra¹⁴.

Quali sono, quindi, i motivi di stupore per l'uomo? Ne elencherò in seguito alcuni in ordine di priorità, ma solo dopo aver accennato alla ragioni per cui nella nostra cultura si tende a misconoscere la grandezza dell'uomo.

2. Ragioni dell'abbassamento dell'uomo

L'uomo è limitato, ma aperto all'infinito, alla totalità dell'essere. Stupore, quindi, per il fatto che l'uomo si consideri limitato, una cosa insignificante nell'universo. Stupore per il fatto che egli sia in grado di poter affermare con certezza, per esempio, che l'uomo è *niente altro* che materia, di poter giudicare che è *niente altro* che un animale, stupore per il fatto che a volte gli capita di essere triste di essere un mero animale, che è capace di provare tristezza per la sua fragilità, la sua miseria. Pensiamo a espressioni del linguaggio ordinario come: "Che mondo!, che vita!" Ma da quale punto di vista superiore l'uomo può affermare proprio questo?

Il rapporto privilegiato con gli animali domestici è certo favorito oggi dalla crisi nella nostra società dei legami sociali fra gli uomini, dalla crescente solitudine e dalla conseguente ricerca di legami facili e poco impegnativi per timore della delusione nel caso di fallimento. Ma l'affermazione dell'uomo come mero animale, talora come peggiore dell'animale, è frutto di una giusta reazione a uno spiritualismo eccessivo, ma anche spesso di *risentimento*. Dal momento che la rivoluzione marxista, la rivoluzione in genere come tentativo di una trasformazione radicale da ottenersi con le sole forze della ragione e della volontà umane non è stata possibile, abbassiamo l'uomo a solo animale...Non vi sono eccezioni in natura. Volevamo la rivoluzione, ma poi sono arrivati Bush, Berlusconi...Blair ecc. Non v'è nulla di nuovo, di veramente

¹³ Papa Francesco, *Laudato si*, 155.

¹⁴ R. Brague, *Contro il cristianesimo e l'umanesimo. Il perdono dell'Occidente*, Cantagalli, Siena 2015, pp. 331-333.

nuovo, *non può esservi* nulla di nuovo, veramente nuovo. Tutto è uguale, massificato¹⁵.

Il *risentimento* – non a caso – è definito da Hannah Arendt come «la disposizione affettiva caratteristica dell'uomo moderno». Risentimento contro «tutto ciò che è dato, anche contro la propria esistenza»; risentimento contro il fatto che egli non è il creatore dell'universo né di se stesso». Spinto da questo risentimento fondamentale a «non scorgere alcun senso nel mondo quale gli si offre», l'uomo «proclama apertamente che tutto è permesso e crede segretamente che tutto sia possibile»¹⁶. La domanda di senso non soddisfatta si manifesta surrettiziamente nella negazione del realismo, delle leggi della realtà e della ragione. Il desiderio di unicità, di originalità, di libertà e di creatività, si traduce paradossalmente, anziché in un *assenso* all'essere cui da sempre implicitamente si *consente*, in una negazione della realtà, della verità, delle leggi del pensiero e della realtà, in forza di una forma di *risentimento*¹⁷.

In realtà si possono distinguere due forme di animalismo: uno attento all'uomo, alla sua specificità, alle violazioni dei suoi diritti e quindi attento anche alle sofferenze degli animali e uno nichilistico che, invece, abbassa l'uomo a mero animale¹⁸. Certo l'uomo è anche animale. Ma quest'ultima forma di animalismo nega la dimensione della trascendenza che è strutturale all'uomo.

A questo proposito può essere utile citare un passo profetico di Tocqueville, considerato, insieme a Marx il più grande filosofo politico del XIX, sul tema *Per quali ragioni lo spirito dei popoli democratici è incline al panteismo*:

Se trovassi un sistema filosofico secondo il quale le cose materiali e immateriali, visibili e invisibili, racchiuse nel mondo non sono più considerate che come parti diverse di un essere immenso, che solo resta eterno nel mezzo del cambiamento continuo e della trasformazione incessante di tutto ciò che lo compone, non avrei difficoltà a concludere che un simile sistema, sebbene distrugga l'individualità umana o, piuttosto, perché la distrugge, avrà delle attrattive segrete per gli uomini che vivono nelle democrazie[...]Esso attrae naturalmente la loro immaginazione e la fissa, alimenta l'orgoglio del loro spirito e accarezza la loro pigrizia. Fra i differenti sistemi per mezzo dei quali la filosofia cerca di spiegare l'universo, il panteismo mi sembra uno dei più adatti a sedurre lo spirito umano nei secoli democratici; è contro di esso che tutti coloro i quali sono persuasi della vera grandezza dell'uomo debbono riunirsi a combattere¹⁹.

In questo panteismo sono compresi un certo animalismo, un interesse per le filosofie e religioni dell'Estremo oriente da tempo assai diffuso. Per l'agnostico Tocqueville esisterebbe un nesso fra liberalismo e teismo da una parte e democrazia con la sua esaltazione dell'uguaglianza e panteismo-monismo dall'altro. La democrazia rafforza la tendenza monistica presente già nello scientismo o naturalismo,

¹⁵ Cfr. C. Delsol, *Elogio della singolarità. Saggio sulla modernità tardiva*, Liberlibri, Macerata 2008.

¹⁶ H. Arendt, *The Burden of Our Time*, Secker and Warburg, London 1951, p. 438 (cit. in A. Finkelkraut, *L'umanità perduta. Saggio sul XX secolo*, trad. it. Editoriale Atlantide, Roma 1997, p. 161).

¹⁷ Per quanto riguarda il tema dell'*assenso* all'essere cfr. il mio saggio *Il problema filosofico del Dio personale* in *Lineamenti di un personalismo teologico. Studi in onore di C. Arata*, a c. di L. Malusa, B. Salmona, A. Campodonico, G. Benelli, Brigati, Genova 1996, pp. 21-54.

¹⁸ Cfr. T. Chappell, *Knowing what to do. Imagination, Virtue and Platonism in Ethics*, Oxford University press, Oxford 2014, pp. 131-156.

¹⁹ A. de Tocqueville, *La democrazia in America* 1835, trad. it. BUR Rizzoli, Milano 1992, pp. 447-48.

ovvero nell'assolutizzazione del ruolo della scienza, secondo cui non esistono verità che non sono suscettibili di essere messe in discussione e che quantificando eguaglia. Ovviamente qui non si tratta di criticare la democrazia come sistema di governo, ma di identificare possibili rischi sul piano della concezione dell'uomo. Né si tratta di negare che vi siano rischi anche nella concezione dell'uomo propria delle società aristocratiche.

La tendenza delle società moderne ad assumere posizioni relativistiche anche sull'uomo, a partire dalla constatazione del pluralismo delle credenze, non è senza presupposti, ma è dovuta, secondo Boudon, che si rifà a Tocqueville, al ruolo esorbitante che in esse svolge una certa interpretazione del *principio d'uguaglianza*:

Questo valore implica che tutti gli individui, tutti i gruppi e tutte le culture siano trattati come uguali, ma poiché gli individui hanno opinioni diverse su ogni sorta di problema, e poiché i gruppi e le culture aderiscono a valori che variano, non si può restare fedeli a questo principio se non ammettendo che non esiste né verità, né oggettività nel caso di valori diversi da quello dell'uguaglianza. Questi valori devono essere considerati come semplici punti di vista, altrimenti bisognerebbe ammettere che i valori degli uni possano essere superiori a quelli degli altri, e ciò sarebbe in contraddizione con il principio d'uguaglianza. Nello stesso tempo, quando un'opinione si diffonde fra il pubblico, tende a imporre all'individuo di conformarsi, senza magari che questo ci creda: è la tirannia dell'opinione²⁰.

Occorre, tuttavia, notare che

la dignità della persona non è pregiudicata dalla conoscenza della disuguaglianza, poiché l'uguaglianza degli uomini in quanto persone non è oggetto di conoscenza, ma di apprezzamento²¹.

3. Ragioni dello stupore per l'uomo

Stupore, quindi, per l'eccezionalità dell'uomo nel cosmo quale lo conosciamo anche attraverso la scienza, per la fiducia che nutriamo anche nella conoscenza scientifica che ci racconta dell'eccezionalità dell'uomo. Ma come l'uomo è divenuto tale? Non vi sono ragioni sufficienti per spiegare questo evento apparentemente casuale (eccezionale) al quale hanno concorso molteplici cause. Mi riferisco non solo al cosiddetto *principio antropico* in base a cui se alcune costanti fisiche dell'universo mutassero anche di poco, la vita umana non sarebbe possibile, ma anche al processo di ominizzazione non facile da spiegare, in realtà non spiegato di fatto. Poi si cercano a fatica altri possibili esseri intelligenti nell'universo per contrastare questa nuova centralità casuale di fatto dell'uomo: non possiamo essere un'eccezione nell'universo, non sarebbe democratico[...] Non solo: essere soli nell'universo non è possibile (statisticamente), ma non *deve* essere possibile. In realtà forse non sapremo mai se siamo soli nell'universo.

Significativamente alla domanda se la teoria dell'evoluzione abbia confutato il finalismo, Stanley Jaki risponde:

²⁰ R. Boudon, *Il senso dei valori*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2000, pp. 192-93.

²¹ R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2005, p. 40. L'apprezzamento è sullo stesso piano dell'amore. Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, trad. it. Rusconi, Milano 1990, p. 829: «La distanza infinita tra i corpi e gli spiriti simboleggia la distanza infinitamente più infinita tra gli spiriti e la carità: perché essa è soprannaturale».

Il principale problema di questa affermazione è il seguente: un processo evolutivo privo, secondo quel che si dice, di finalità ha prodotto come risultato un essere, l'uomo, che agisce sempre con un fine. Gli evoluzionisti stessi negano il fine con un fine; il loro fine è quello di promuovere il materialismo, che non è assolutamente una scienza bensì un'antimetafisica²².

E più recentemente osserva Thomas Nagel: «Che il mondo abbia prodotto te, me è la cosa più sorprendente»²³. Ricordo che Nagel non è teista, né aderisce a una religione rivelata. Ma quale è lo specifico dell'uomo? Ovvero che cosa rende possibile questa sua eccezionalità?

a) Vale in primo luogo quello che dicevano i classici Platone e Aristotele: la capacità solo umana di cogliere i significati o concetti universali e, quindi, l'apertura all'essere, la capacità della *reflexio*, del ritorno su di sé, resa possibile a sua volta dall'apertura all'essere. La ragione non è paragonabile a un calcolatore, né all'intelligenza animale. Essa è innanzitutto *nous* e *intellectus*, capacità di astrazione, non *ratio*, capacità di mediazione discorsiva ecc. Per dirla in modo volutamente paradossale: la ragione umana è presente ai livelli più elevati, più sofisticati proprio quando c'è sentimento, passione quando è una ragione calda (Hegel), non soltanto quando è una ragione fredda. Questo oggi non è sempre chiaro a livello di senso comune.

L'apertura trascendentale dell'uomo è ulteriormente attestata da una peculiare capacità che essa comporta: quella di "ritornare su di sé", avendo sé come un contenuto (radicalmente privilegiato) di se stessa. È la capacità che designiamo come "autocoscienza"²⁴. Tale capacità consegue appunto allo sporgimento intenzionale che l'essere umano attua in direzione dell'orizzonte: è perché è originariamente collocato oltre sé (è aperto all'essere), che l'uomo è in grado di ritornare su di sé. Nota Aristotele: quando l'intelletto passa all'atto in relazione a un intelligibile, resta per una sua parte in potenza, «e allora può pensare se stesso»²⁵. In altri termini, l'intelletto "estroverso" dell'uomo, essendo potenzialmente infinito (*anima quodammodo omnia*), non è mai saturato da un determinato significato intelligibile, ma posto in atto da esso, può anche intenzionare se stesso, ritornando su di sé.

L'apertura all'essere rende poi possibile la libertà e la capacità di agire morale (in quanto permette di relativizzare i beni finiti), in una parola l'interiorità e autonomia dell'uomo rispetto al mondo. D'altro lato la stessa apertura intenzionale che rende possibile l'autocoscienza, fonda la peculiare capacità dell'uomo di aprirsi agli altri uomini, di donare e di donarsi. Possiamo anche parlare di *io* come prospettiva della *prima persona*²⁶. L'uomo è capace di giurare, promettere, prendere posizione in prima persona. In altri termini: la *prima persona* non è riducibile alla *terza persona*.

A questa capacità di decentramento, di "apertura all'essere" e di autocoscienza corrisponde nell'uomo un peculiare "sentimento di sé": un sentimento di trascendenza rispetto al suo corpo, al suo essere *qui e ora*. Non a caso nell'uomo le emozioni possiedono già una tonalità tipicamente umana. La capacità di trascendere, in forza della sua apertura all'essere, il *qui ed ora*, in cui per la sua corporeità la persona umana

²² S. JAKI, *The Road of Science and the Way to God*, University of Chicago Press, Chicago 1978, p. 281.

²³ Cfr. T. Nagel, *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, Cortina, Milano 2015, p. 9.

²⁴ Questa capacità di autocoscienza potrà poi articolarsi in un aspetto "preriflessivo" e in uno "riflessivo".

²⁵ Aristotele, *L'anima* III, 429b, 9.

²⁶ Cfr. L. Baker, *Persone e corpi. Un'alternativa al dualismo cartesiano e al riduzionismo*, trad. it. Bruno Mondadori, Milano 2007.

è radicata, si manifesta già sul piano prediscorsivo ed emotivo, ad esempio nel senso del pudore, dell'ironia, della timidezza. Infatti: «Il pudore dice: “il mio corpo è più del mio corpo”, la timidezza: “io sono più dei miei gesti e delle mie parole”, l'ironia: "l'idea è più dell'idea"»²⁷. Anche il sentimento tipicamente umano della *noia* suggerisce che il desiderio non si acquieta stabilmente in nulla di finito. Come afferma Giacomo Leopardi:

il non poter essere soddisfatto di alcuna cosa terrena, né per dir così, della terra intera; considerare l'ampiezza inestimabile dello spazio, il numero e la mole meravigliosa dei mondi, e trovare che tutto è poco e piccino alla capacità dell'animo proprio; immaginarsi il numero dei mondi infinito, e l'universo infinito, e sentire che l'animo e il desiderio nostro sarebbe ancora più grande che siffatto universo; e sempre accusare le cose d'insufficienza e di nullità, e patire mancamento e voto, e però noia, pare a me il maggior segno di grandezza e di nobiltà, che si vegga della natura umana²⁸.

Così pure dimensioni come il riso, il pianto, il gioco sono tipicamente umane²⁹. Soprattutto tale capacità di trascendere si manifesta nella memoria come apertura al proprio passato, la quale custodisce la sorgente del desiderio, nella speranza come anticipazione e apertura al futuro³⁰, nel desiderio o “nostalgia dell'eterno” e nell'apertura al divino³¹. Secondo Helmut Plessner, è la coscienza dell'*eccentricità* della vita umana a determinare il senso della *casualità* dell'esistenza, quindi, almeno in modo implicito, il sentimento di Dio come Colui che dà un sostegno alla vita dell'uomo nella sua accidentalità. E tuttavia, nonostante la correlazione essenziale esistente fra la forma della posizione eccentrica e Dio come essere assoluto, principio del mondo, l'uomo può esercitare la sua capacità di presa di distanza anche contro l'idea di Dio³².

b) Come rileva Robert Spaemann, senza la distinzione netta e insieme il legame di dimensione conoscitiva e di dimensione appetitiva, volitiva e pratica, l'uomo non sarebbe tale. Egli non è né pura ragione (che si smarrirebbe nell'oggetto conosciuto), né mero impulso privo di razionalità che sarebbe cieco³³. In questa prospettiva la libertà e con essa la vita morale è possibile grazie alla capacità dell'uomo di tendere, in quanto *animale*, e, insieme, di aprirsi all'essere e, quindi, di riflettere su di sé e di distanziarsi da sé. Agostino e Tommaso insistono sulla riflessione della ragione e della volontà su se stesse. Libertà non è solo la capacità di scegliere fra alternative, ma soprattutto capacità di assenso all'essere cui da sempre si consente per il fatto stesso di vivere.

²⁷ E. Mounier, *Che cos'è il personalismo?*, trad. it. A.V.E., Roma 1985, p. 101.

²⁸ G. Leopardi, *Pensieri*, Garzanti, Milano 1985, LXVIII.

²⁹ Cfr. H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, trad. it. Bompiani, Milano 2000; Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II-II, 168, 2.

³⁰ Cfr., in particolare, E. Bloch, *Il principio speranza*, 3 voll., trad. it. Garzanti, Milano 1994.

³¹ Cfr. M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, trad. it. Queriniana, Brescia 1972.

³² Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, ed. cit., p. 367.

³³ Cfr. R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza fra qualcosa e qualcuno*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2005, p. 59: «La modificazione continua delle condizioni di base della nostra vita e del nostro agire, dunque tutto ciò che caratterizza la storia umana, ha come presupposto l'indipendenza reciproca delle intenzioni pratiche e di quelle teoretiche».

Il desiderio (da *de sidera*) tendenza, quindi, che ha a che fare con gli astri, potenzialmente infinito perché informato nell'uomo dall'apertura della ragione che ingloba i bisogni elementari-animali, ricerca implicitamente o esplicitamente la felicità. Esso prende spunto da esperienze considerate particolarmente valide, da dimensioni dell'esperienza in cui l'uomo riposa e che procurano un peculiare piacere. In questa prospettiva v'è nella tradizione aristotelica (ma non solo) un'esperienza contemplativa fondamentale per quanto riguarda la genesi del desiderio che il pensiero del Novecento ha particolarmente tematizzato. Si tratta di quei *beni relazionali* che riguardano i nostri rapporti con le persone e soprattutto con alcune persone (amicizia, amore). Le cose, infatti, non sono mai pienamente adeguate a noi, in quanto siamo aperti all'infinito. Diverso è il caso delle altre persone, soprattutto di certe altre persone, per una ragione *psicologica* che è, in ultima analisi, *ontologica*. Soltanto l'*altro*, in quanto aperto all'infinito, ci è adeguato. In realtà nell'esperienza umana l'altra persona (il "tu", qualche particolare "tu") costituisce un anticipo e un presagio d'infinità, in quanto è in grado di destare e alimentare il desiderio, a motivo della sua infinitudine sul piano intenzionale dell'apertura all'essere e al bene trascendentale (in base all'espressione di derivazione aristotelica «l'anima è in certo qual modo tutte le cose»), nonostante la sua finitudine sul piano ontologico. In realtà si desidera *altro* in ultima analisi perché si desidera il *tu*, il suo riconoscimento. La ricerca del *sensu* della vita consiste sempre in ultima analisi nel desiderio di *riconoscimento* e di amore da parte di un tu e nei riguardi di un tu. L'uomo è costitutivamente da sempre aperto all'essere e al tu. Non c'è possibilità di senso senza riconoscimento. Nonostante l'evidente realtà del limite e del male in tutte le sue forme, il desiderio ha in se stesso una caparra di speranza di felicità nell'esperienza dell'essere, del bene ontologico e dell'ordine e, soprattutto, dell'*altro*, di *qualche altro* senza di cui esso sarebbe impensabile.

Il desiderio si alimenta ad *altri*: pensiamo all'avvenimento della nascita umana su cui si è particolarmente soffermata Hannah Arendt³⁴. Ma soprattutto l'avvenimento del *volto* dell'altro costituisce una promessa, una ragione di speranza. Come afferma sempre Aristotele che nel passo già citato de *Le parti degli animali*, esaltando la conoscenza precisa della natura infima, valorizza ancor di più quella più imprecisa, ma più nobile ed elevata delle realtà celesti ricorrendo a questo significativo paragone:

come una visione pur fuggitiva e parziale della persona amata ci è più dolce che un'esatta conoscenza di molte altre cose[...]³⁵.

Il paragone del volto della persona amata è significativamente con l'ordine cosmico che ci sovrasta, che non può mai essere esaurito dalla conoscenza umana e che è oggetto della sapienza. Lo stesso richiamo al volto – questa volta in chiave platonica – e Aristotele è pur sempre discepolo di Platone – lo ritroviamo significativamente, in altro contesto, in un autore russo come Pavel Florensky, nella sua sottolineatura del

³⁴ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. Bompiani, Milano 1998, p. 182: «Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, dalla sua normale, "naturale" rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire. È, in altre parole, la nascita di nuovi uomini e il nuovo inizio, l'azione di cui essi sono capaci in virtù dell'esser nati. Solo la piena esperienza di questa facoltà può conferire alle cose umane fede e speranza, le due essenziali caratteristiche dell'esperienza umana che l'antichità greca ignorò completamente. È questa fede e speranza nel mondo che trova forse la sua più gloriosa e efficace espressione nelle poche parole con cui il vangelo annunciò la "lieta novella" dell'avvento: "Un bambino è nato fra noi"».

³⁵ Aristotele, *Parti degli animali* I, 5, 644b 25-645a 35.

tema dello sguardo, del volto dell'altro che rimanda all'icona e platonicamente all'Idea:

Ed allora che cos'è l'idea? È l'aspetto, la forma, la specie, non per se stessa, ma in quanto fornisce la conoscenza di ciò di cui è proprio la forma o la specie. L'idea è il volto (*lico*) della realtà, ma soprattutto è il volto dell'uomo, non nella sua casualità empirica, bensì nel suo valore conoscitivo, cioè sguardo, espressione del volto dell'uomo³⁶.

Si deve notare che, se è solo la dimensione della persona ad alimentare il desiderio, in quanto adeguata, per la sua apertura intenzionale, all'ampiezza del desiderio stesso, è altrettanto vero, però, che l'altra persona può morire, deludere e tradire a motivo della sua finitezza ontologica. Di qui può anche svilupparsi, proprio sulla linea di fuga aperta dall'esperienza intersoggettiva, il desiderio dell'Altro, cioè di Dio come essere indefettibile. Le esperienze contemplative presenti nella vita quotidiana aprono poi necessariamente alla dimensione della sapienza (*sofia*) e al desiderio della sapienza (*filo-sofia*), perché l'apertura della ragione e del desiderio per definizione non ha limite. Tutti gli uomini fanno questa esperienza anche quando non la svolgono in maniera rigorosa e sistematica.

Solo la persona – si diceva – è adeguata alla persona. Appare significativo il fatto che il desiderio dell'altro, del suo riconoscimento è accentuato oggi dalla pervasività dei mezzi di comunicazione di massa. Quello della gloria, dell'onore, presente nell'etica classica, è un tema piuttosto trascurato dell'etica contemporanea. Si assiste oggi, tuttavia, a una frenetica ricerca del riconoscimento, dell'onore e della gloria nel silenzio dell'universo. Se immaginiamo di guardare il mondo dal di fuori, saremmo colpiti da questa ricerca del riconoscimento nel silenzio eterno dell'universo: «Ho scritto la mail, ho inviato un messaggino per whatsapp e non mi rispondono o non mi rispondono subito». Il cellulare, internet ecc. denunciano questo bisogno di riconoscimento nel silenzio dell'universo: voglio qualcuno che mi riconosca, si tratti dell'uomo, di Dio, di un animale in qualche misura elevato, umanizzato, personificato. c) Infine meraviglia non solo per l'uomo, in quanto tale, ma per i singoli uomini, per certi uomini-donne. Non tutti sono uguali se non in dignità che è oggetto di apprezzamento, nonostante l'esaltazione democratica per l'uguaglianza di cui si diceva e che talora determina sentimenti d'invidia anziché di ammirazione e di emulazione³⁷. Ci sono persone umanamente più riuscite e altre meno nei vari campi. Stupore, quindi, per l'eccezione che non contraddice lo stupore per l'uomo in quanto tale...Anzi ci può essere stupore per l'eccezione (l'eroe, il divo, il santo ecc.) perché c'è stupore per l'umanità in quanto tale, per tutti gli uomini, di cui si riconosce la dignità costitutiva. La ricerca dell'autenticità (voglio essere me stesso nella mia individualità eccezionale) che contraddistingue la modernità e la contemporaneità a ben vedere presuppone l'idea di una normalità non statistica, quindi di una *natura umana* che contempra questa possibilità³⁸.

4. L'uomo tra sostanza e relazione.

³⁶ Cfr. P. Florenskij, *Il significato dell'idealismo*, trad. it. Rusconi, Milano 1999, p. 138.

³⁷ Cfr. L. Zagzebski, *Admiration and the Admirable*, "Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary" LXXXIX, 2015, pp. 205-221.

³⁸ Cfr. C. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. it. Laterza, Bari 1994, p. 69.

Da un lato l'uomo è un organismo individuale che ha una sua unità psicocorporea, per esempio un sistema immunitario che presenta analogie con il suo sistema nervoso, che lo protegge in quanto individuo, una memoria e una capacità narrativa con cui ritesse continuamente la sua storia dopo ogni evento ecc. D'altro lato l'uomo è un essere intimamente relazionale grazie alla ragione e al desiderio. Cicerone già osservava nel *De amicitia*:

Se un uomo salisse in cielo e contemplasse la natura dell'universo e la bellezza degli astri (il sogno di Cicerone in qualche misura si è avverato), la meraviglia di tale visione non gli darebbe la gioia più intensa, come dovrebbe, ma quasi un dispiacere, perché non avrebbe nessuno cui comunicarla³⁹.

Come definire l'uomo oggi? Non è facile. Paul Ricoeur ne mostra la difficoltà:

Coscienza? Come si potrebbe credere ancora all'illusione di una trasparenza legata a questo termine, dopo Freud e la psicoanalisi? Soggetto? Come si potrebbe nutrire ancora l'illusione di una fondazione ultima in qualche soggetto trascendentale, dopo la critica delle ideologie della Scuola di Francoforte? L'io? Chi non prova l'impotenza del pensiero a fuoriuscire dal solipsismo teorico, posto che esso non prenda le mosse, come Emmanuel Lévinas, dal volto dell'altro, eventualmente in un'etica senza ontologia? Ecco perché preferisco dire *persona* piuttosto che *coscienza, soggetto, io*⁴⁰.

Come suggerisce Ricoeur, *persona*, infatti, ha una dimensione insieme sostanziale e intimamente relazionale. Ma lascio in sospeso quale sia la risposta definitiva alla domanda. Non m'interessa definire l'uomo, ma evidenziare certe istanze costitutive.

L'uomo, in particolare, ha la capacità e il desiderio di lasciarsi trasformare dagli incontri. L'uomo è un essere intimamente relazionale; egli è colpito dagli incontri, vuole essere colpito dagli incontri: speriamo che oggi accada qualcosa di nuovo, un evento, un avvenimento. La felicità è sì qualcosa che ci guadagniamo, coincide classicamente almeno in parte con l'acquisizione di virtù, ma non è solo o soprattutto questo, ovvero non coincide con una forma di autorealizzazione. Significativamente *happiness*, felicità in inglese, si relaziona dal punto di vista etimologico con *to happen* accadere, evento. Desideriamo una novità, che qualcosa di veramente nuovo accada. Sono venuto a questo incontro, mi sono preparato a questo incontro perché desidero una novità, desidero intimamente essere trasformato da questo incontro con voi, ma, se siamo sinceri con noi stessi, se leggiamo la nostra esperienza fedelmente, vogliamo pure restare noi stessi come individui originali senza perderci nel tutto. Desideriamo cioè imparare da quel dato evento, da quell'incontro, lasciarci trasformare da esso, ma non perdere la nostra identità, che è appunto una *identità relazionale*. Questo mi pare un segno peculiare della specificità e dell'eccezionalità umane.

³⁹ M. T. Cicerone, *Laelius De amicitia*, par. 88.

⁴⁰ P. Ricoeur, *La persona*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1997, p. 27. Ovviamente, come notato in precedenza, il termine *coscienza* conserva un suo valore irriducibile, nonostante l'esistenza nell'uomo di una dimensione inconscia.