

Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede

DISF Working Group
Seminario Permanente



F. Russo

*Le immagini dell'uomo
nel pensiero storico-filosofico*

III anno

Documento 4/2006

Traccia ad uso dei partecipanti al seminario

(è vietata la riproduzione senza il permesso dell'autore)

Le immagini dell'uomo nel pensiero storico-filosofico

FRANCESCO RUSSO*

1. Medaglioni e affreschi. Vantaggi e limiti delle ricostruzioni interpretative

Per adempiere al compito di mostrare quali sono state le immagini dell'uomo lungo la storia della filosofia, potrei adottare due metodologie. Quella di presentare dei medaglioni, isolati tra loro, in cui emergano i tratti decisivi della concezione antropologica di una data epoca. Oppure quella di tratteggiare un affresco, nel quale le varie visioni dell'uomo appaiano in continuità tra loro, all'interno di un quadro d'insieme. Mi propongo di applicare il secondo metodo, ben sapendo, oltretutto, che talune concezioni sono delle costanti lungo i secoli, sicché basta metterle a fuoco una volta, per poi ritrovarle anche in altri contesti storici.

So bene che i tentativi di ricostruzione sono spesso parziali e discutibili, ma servono comunque per avvicinarsi a una comprensione diacronica della filosofia. Quindi, consapevole dell'inevitabile incompletezza o approssimazione, userò dei paradigmi interpretativi per seguire il corso della storia del pensiero. Non mi addenterò in dotte questioni storiografiche, poiché sarebbe necessario un confronto diretto con i testi dei pensatori che menzionerò, ma cercherò di soffermarmi solo sulle alcune delle idee-guida da loro proposte o riprese. *Utilizzerò uno stile espositivo un po' più schematico del solito*, tenendo presente che mi si chiede più che altro di offrire un documento di lavoro.

Un'ultima premessa. Per comprendere in modo adeguato come si sono succedute le varie immagini dell'uomo, bisognerebbe tenere presenti anche i vari fattori di ciascuna epoca: non solo filosofici, ma anche sociali, storici, geografici. Ma, per ragioni di spazio, mi limiterò solo a qualche accenno in taluni casi.

* Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia, e-mail frusso@pusc.it

2. Dalla totalità uomo-natura all'ideale del controllo della natura

2.1. Il passaggio dal naturalismo all'umanismo: presocratici, sofisti, Socrate e Platone

In un saggio in cui cerca di ripercorrere il processo che ha portato alla costituzione dell'immagine attuale dell'uomo¹, Ballesteros si sofferma su due linee-guida che si possono riscontrare lungo la storia del pensiero. La prima consisterebbe nel progressivo imporsi del paradigma dell'*homo fàber*, o meglio l'insorgere della lacerazione tra essere umano e natura. Un'altra, riscontrabile con uguale chiarezza, è l'affermarsi dell'ideale dell'autarchia, cui accenneremo più avanti brevemente. Cerchiamo di soffermarci sul primo paradigma.

Nella filosofia antica il rapporto uomo-natura era prevalentemente inteso come quello tra una parte e un tutto. Lo si vede bene nella filosofia presocratica, che riflette sulla natura e inserisce in questa prospettiva lo studio dell'uomo, il quale è considerato come una realtà fisica; in tal modo non viene messo a fuoco quel che è specificamente umano. L'individuo è un microcosmo e la società umana (*polis*) un cosmo con delle leggi in parte simili a quelle dell'universo. Si può dire che con Protagora e i Sofisti avviene il passaggio dal naturalismo all'umanismo.

La svolta è ancor più accentuata da Socrate (470-399 a.C.), secondo il quale nella vita dell'uomo e della società non valgono le leggi inalterabili del cosmo; occorre l'azione politico-educativa. Tra i tanti esempi possibili, è significativa al riguardo la frase attribuita a Socrate in un dialogo platonico: «Conoscendo noi stessi potremo sapere come dobbiamo prenderci cura di noi, mentre, se lo ignoriamo, non lo potremo proprio sapere»². Nel pensiero socratico l'argomentazione si sviluppa con rigore, cercando i concetti e le definizioni fondamentali, ma la riflessione sull'uomo e sulla sua natura è strettamente unita alla prassi politico-educativa³. L'antropologia filosofica di Socrate non è solo teoria sull'uomo ma anche prassi per il suo

¹ J. BALLESTEROS, *La costituzione dell'immagine attuale dell'uomo*, in I. Yarza (a cura di), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1997, pp. 23-37.

² PLATONE, *Alcibiade maggiore*, 129 A, in IDEM, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1992³, p. 621.

³ Cfr. PLATONE, *Alcibiade maggiore*, 135 E.

autoperfezionamento. Questa impostazione, comunque, non era predominante: si badi bene, infatti, che nelle tragedie greche del contemporaneo Sofocle il destino degli individui e persino degli dei soggiace a leggi inesorabili.

Platone accentua il suddetto passaggio mettendo in luce il rapporto tra filosofia e vita umana⁴. Almeno in taluni passi delle sue opere si sostiene che l'uomo è essenzialmente la sua anima e che l'anima è contraddistinta dall'attività filosofica, dall'amore per la sapienza, dalla contemplazione. Ma in questo modo si introduce la separazione tra la teoria filosofica sull'uomo e le conoscenze scientifiche su di lui in quanto parte della natura⁵.

2.2. La ricomposizione della frattura: Aristotele e Tommaso d'Aquino

Tale frattura viene ricomposta in Aristotele: il suo trattato sull'anima è ancora parte della Fisica (cioè della scienza che si occupa dei corpi capaci di movimento) e vi si parla non solo dell'uomo ma dei viventi. Sin dagli inizi dell'opera lo Stagirita prende le distanze da «quelli che oggi discutono e fanno ricerche sull'anima [e] sembrano prendere in considerazione la sola anima umana»⁶; è chiara l'allusione a Platone e ai platonici, la cui dottrina psicologica è di impianto antropocentrico e non biologico.

Ma la scissione ricompare in pensatori quali Cicerone, Seneca, Epitteto, Marco Aurelio, che adottano il punto di vista biografico e contrappongono nuovamente la natura umana alla condizione umana, l'uomo naturale all'uomo comune, sofferente e bisognoso di realizzarsi con fatica.

Nel XIII secolo con Tommaso d'Aquino si ricongiungono il filone platonico-agostiniano e quello aristotelico. Secondo Buber, nell'Aquinate l'uomo parla nuovamente di sé in terza persona: con un'analisi vera solo in parte, afferma che l'Aquinate tratteggia un uomo aproblematico, che abita in un cosmo conosciuto e in una società stabile⁷. Benché l'affermazione vada

⁴ Cfr. B. GROETHUYSEN, *Anthropologie philosophique*, Gallimard, Paris 1980², pp. 19-25.

⁵ Cfr. J. CHOZA, *Antropologías positivas y antropología filosófica*, Cénlit, Tafalla 1985, p. 114.

⁶ ARISTOTELE, *Anima*, I, 1, 402 b 4-5, trad. di G. Movia, Bompiani, Milano 2001, p. 57.

⁷ Cfr. M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Elle Di Ci, Leumann 1990, pp. 38-43.

ridimensionata, il progetto stesso di elaborare una “summa” può essere visto come una conferma.

3. Le spinte dualistiche della modernità

3.1. La convergenza di vari fattori

Secondo vari interpreti, la visione armonica del mondo di Tommaso e di Dante Alighieri, si disintegra nuovamente a partire dal XV secolo, con l’umanesimo e il rinascimento. Vi influiscono numerosi fattori storico-culturali, tra cui: la rivoluzione copernicana, il progresso della fisica-matematica, la rottura dell’unità del cristianesimo e l’inizio delle guerre di religione, le scoperte geografiche da cui derivano il contatto con nuove civiltà e lo sviluppo del commercio, l’urbanizzazione e la nascita della borghesia, l’invenzione della stampa, il consolidarsi dello spirito nazionale, l’espansione e la minaccia dell’impero turco⁸.

Quali sarebbero le caratteristiche di tale cambiamento? Tra le altre, il graduale affermarsi dell’individualismo (anche nella scienza e nella ricerca), la ripresa innovatrice della cultura classica, l’accresciuta importanza dell’osservazione diretta e del metodo sperimentale in contrasto con il valore della tradizione, il naturalismo. Ne deriva una visione antropologica non unitaria.

3.2. L’antropologia di R. Descartes

Nella filosofia dell’epoca moderna, in particolare con F. Bacone (1561-1626) e R. Descartes (1596-1650), la natura è considerata come sottoposta al potere della scienza al fine di dominarla e di servirsene per i propri scopi. Questa visione della natura condiziona inevitabilmente la visione dell’uomo. Proviamo a sottolineare gli aspetti principali dell’antropologia di Descartes, avvertendo però che a volte lo si considera un po’ troppo affrettatamente come il capro espiatorio di tutti i problemi della modernità. Non bisogna dimenticare, infatti, che lui si rendeva conto della complessità umana.

Il modello radicalmente dualista di Cartesio implica una svalutazione del corpo e della natura, ridotti ad un ambito di materia disponibile e

⁸ Cfr. J. CHOZA, *Antropologías positivas y antropología filosófica*, cit., pp. 122-123.

dominabile. Gli uomini, si dice nel *Discours de la méthode*, devono arrivare ad essere «quasi padroni e possessori della Natura»⁹; in questa prospettiva il proprio corpo è considerato come uno strumento per il dominio del mondo naturale. La frattura di cui abbiamo parlato diventa quasi irreparabile: «Da ciò conobbi così di essere una sostanza, la cui essenza tutta, o natura, non sta che nel pensare e che, per essere, non necessita di luogo alcuno né dipende da alcuna cosa materiale. In tal modo questo io, cioè quest'anima, per cui sono ciò che sono, è assolutamente distinta dal corpo ed è anche più facile da conoscere di esso, e anche se il corpo non fosse, l'anima non cesserebbe d'essere tutto quel che è»¹⁰.

Secondo Spaemann¹¹, le due caratteristiche esclusive della persona sono in Cartesio la razionalità strumentale oggettiva e l'autarchia interna del soggetto (ovvero, la vita riuscita come realizzazione di tutte le capacità naturali ma in un orizzonte esclusivamente biologico). Nella filosofia cartesiana resta un problema irrisolto la dinamica pulsionale o degli istinti naturali umani, che sarebbero un processo meccanico e di cui non si riesce a spiegare come si può esserne coscienti¹².

Dell'adesione cartesiana all'ideale dell'autarchia (che ha radici stoiche) parla anche Ballesteros: inseguendo questo ideale, viene sostenuta una visione aristocratica della società distinta in anime grandi e in anime vili, cioè in coloro che con la ragione e la forza di volontà dominano gli appetiti e le passioni, e in coloro che vi sono soggetti; quindi, l'idea di persona è quella di un essere indipendente, la cui dignità deriva dalla sua autosufficienza e non da una condizione ontologica¹³.

È significativo, come osserva Spaemann¹⁴, che Cartesio non parli propriamente di uomini ma di soggetti e oggetti; il soggetto è una cosa

⁹ R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, in IDEM, *Opere scientifiche*, a cura di E. Lojacono, Utet, Torino 1983, vol. II, p. 163 (A.T. 62).

¹⁰ R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, cit., p. 144 (A.T. 33).

¹¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, trad. di L. Allodi, Laterza, Roma - Bari 2005, pp. 129-132.

¹² Si veda quanto spiega con precisione A. MALO, *Antropologia dell'affettività*, Armando, Roma 1999, pp. 32-38.

¹³ Cfr. J. BALLESTEROS, *La costituzione dell'immagine attuale dell'uomo*, cit., p. 25.

¹⁴ Cfr. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, cit., p. 129.

pensante definita dalla coscienza. Lo rileva anche Ballesteros¹⁵: la persona viene ridotta a soggetto, definito dall'autocoscienza e dalla volontarietà.

3.3. Illuminismo, scienze umane e antropologia kantiana

Anche l'Illuminismo settecentesco è contraddistinto dalla fiducia nel potere della razionalità e nell'uomo. Si pensi alla fiducia di Rousseau (1712-1778) nella bontà della condizione naturale e primitiva dell'uomo e al progetto di Hume (1711-1776) di completare la scienza della natura con una scienza dell'uomo, assoggettando pienamente quest'ultimo alla prospettiva scientifico-sperimentale. In questo contesto viene elaborata l'opera *L'uomo macchina*, di La Mettrie (1709-1751), il quale oltrepassa la concezione cartesiana con una prospettiva di fisicismo materialista. Infatti, mentre secondo Cartesio, le funzioni della vita animale e corporea seguono un meccanismo analogo a quello degli automi costruiti dall'uomo, secondo La Mettrie il meccanicismo cartesiano va esteso a tutto l'uomo. Anche se si sarebbe progressivamente distaccato da un meccanicismo *tout court*, secondo lui la differenza tra animale e uomo è solo quantitativa: il pensiero non è altro che il prolungamento della sensazione; tutte le funzioni che Cartesio attribuiva all'anima possono essere spiegate come modificazione della materia. Tutta la materia è senziente: si avvia lo scontro tra meccanicismo e vitalismo. Quest'ultimo si presenta nel XVIII-XIX secolo come una difesa dell'irriducibilità dei fenomeni vitali a quelli meccanici, alla dinamica fisico-chimica del mondo organico: il principio vitale sarebbe una forza inconsapevole che agisce come principio organizzatore a livello molecolare¹⁶.

Va sottolineato che è nell'ambito dell'Illuminismo che si sviluppano le scienze umane: la psicologia associazionista e meccanicista, che congiunge psicologia filosofica e psicologia positiva; la scienza economica e quella del diritto; i primi cenni di sociologia e la scienza politica, la filosofia del linguaggio e quella della religione, della cultura e della storia. A queste scienze soggiacciono, però, l'individualismo liberale e la fede nella ragione scientifica vista come promotrice di un progresso irreversibile e indefinito. L'uomo pretende una sovranità assoluta, da realizzare grazie alla ragione scientifica. Ma non è possibile evitare la problematicità dell'uomo e la

¹⁵ Cfr. J. BALLESTEROS, *La costituzione dell'immagine attuale dell'uomo*, cit., p. 25.

¹⁶ Per qualche indicazione in merito, si può consultare su questo stesso sito E. GILSON, *Costanti biofilosofiche* (1971).

questione della fondazione della scienza, portata in primo piano dall'empirismo e dallo scetticismo di Hume.

A questi due compiti si dedica Kant (1724-1804), da molti considerato l'iniziatore dell'antropologia filosofica. Per inquadrare la sua proposta, bisogna tener conto anche dell'inizio della rivoluzione industriale, dello sviluppo della borghesia e dell'instabilità dei tradizionali assetti politico-nazionali. Sulla spinta della filosofia humeana e dell'individualismo tipico del tempo, Kant si chiede come fondare la scienza fisica, le scienze umane e la morale. Formula le famose quattro domande: «1) *Che cosa posso sapere?* 2) *Che cosa devo fare?* 3) *Che cosa mi è dato sperare?* 4) *Che cos'è l'uomo?* Alla prima domanda risponde la *metafisica*, alla seconda la *morale*, alla terza la *religione* e alla quarta l'*antropologia*. In fondo, si potrebbe però ricondurre tutto all'antropologia, perché le prime tre domande fanno riferimento all'ultima»¹⁷.

Non deve sfuggire la significativa rotazione dell'impostazione teoretica: la domanda "che cos'è e com'è il mondo" diventa "com'è possibile la scienza fisica"; la domanda "che cos'è il bene" diventa "com'è possibile la morale"; la domanda su Dio diventa la domanda su che cosa è possibile sperare. È una svolta che offre un'ulteriore conferma della tendenza individualistica e razionalistica cui si è accennato.

La persistenza del dualismo cartesiano si rispecchia nella scissione, operata da Kant, tra antropologia empirica o pragmatica e antropologia filosofica o metafisica dei costumi, scissione che sancisce una separazione tra mondo della natura e mondo della libertà, e che conduce alla conclusione che su quest'ultimo non è possibile raggiungere un sapere scientifico, ma solo postulare la libertà, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. È singolare e da tenere presente come Kant ritenga legittimo che le donne e gli incapaci siano privi di personalità civile¹⁸: in fondo anche qui si nota una delle conseguenze dell'ideale dell'autarchia già rilevate in Descartes, ovvero il fatto che se la persona è un concetto etico senza un fondamento ontologico, la dignità che ne dovrebbe derivare non è universale.

La fiducia nel potere della razionalità, che rafforza la tendenza individualistica, trova una chiara espressione in una sorta di proclama kantiano: «*L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che*

¹⁷ I. KANT, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma – Bari 1990, p. 19; i corsivi sono nel testo.

¹⁸ Cfr. J. BALLESTEROS, *La costituzione dell'immagine attuale dell'uomo*, cit., p. 26.

egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro [...] *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza!»¹⁹. L'esortazione “Sapere aude!” implica il rifiuto della tradizione e dell'autorità, contro il quale giustamente interverranno Gadamer e vari esponenti dell'ermeneutica contemporanea, ma anche, con una prospettiva peculiare, A. McIntyre.

Dall'impostazione kantiana che scinde il mondo della natura e il mondo della libertà derivano varie tendenze: se si cerca di riunificare la ragione scientifica e la ragione etica nell'unità dello spirito, abbiamo l'idealismo e la sua antropologia che sarebbe il modo in cui lo spirito prende coscienza di sé; se si cerca di riunificarle nell'unità della natura, con la pluralità dei suoi fenomeni, si va verso un certo tipo di vitalismo e la sua antropologia come teoria della volontà di potenza, di cui abbiamo un esempio in Schopenhauer e in Nietzsche; se si cerca di ridurre tutto alla ragione scientifica, relegando altri modi di sapere in una sorta di passato prescientifico, si va verso il positivismo e la sua antropologia in cui tutto è ridotto a fatti empirici sperimentabili²⁰.

Secondo la ricostruzione che ne fa Charles Taylor²¹, l'illuminismo esalta il paradigma della “ragione distaccata”: la razionalità diventa uno strumento procedurale al servizio dell'indipendenza individuale e vengono abbandonate a sé stesse le passioni che finiscono con l'inselvaticarsi (per usare un'espressione di R. Bodei). Alici rileva che si opera così una trasformazione profonda: la ragione agisce orizzontalmente, esercitando il controllo e il dominio dell'esistente (invece, nella cultura classica era più importante l'intelligenza che oltrepassava l'immediatezza e penetrava nel cuore del reale: *intus legere*), mentre viene declassato l'amore, come impulso cieco e incontrollabile. Al paradigma razionalistico si contrappone, o talvolta vi si intreccia, il paradigma romantico dell'“autenticità espressiva”, che rispetto al dominio strumentale della natura e del corpo

¹⁹ I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* [1784], in IDEM, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1978², p. 141; i corsivi sono nel testo.

²⁰ Cfr. J. CHOZA, *Antropologías positivas y antropología filosófica*, cit., pp. 130-135.

²¹ Cfr. C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.

rivaluta la ricerca di profondità insondabili di senso, la spontaneità del soggetto e la libertà intesa come assoluta autonomia²².

Adesso vorrei ritornare brevemente sui due nuclei tematici che abbiamo rilevato nella filosofia del Seicento e del Settecento, e che si ritrovano anche nell'Ottocento e nel Novecento.

3.4. Il primato dell'individuo

Più volte ho ricordato, in modi diversi, che nella filosofia dell'epoca moderna l'uomo appare come il grande sistematizzatore, lo spirito pensante che è in grado di fare scienza, sicché si accentua la fiducia in sé stessi, in ciò che il singolo può eseguire con i propri mezzi e con la forza della volontà. È per questo che ne trae impulso la tendenza individualistica cui ho accennato. A prima vista, può sembrare discutibile il collegamento tra illuminismo e individualismo, ma se si riflette sulla definizione kantiana di illuminismo e sulla sua svolta teoretica, cui mi sono riferito, si comprende che se è la ragione a fondare la verità e non si orienta ad essa nel confronto con gli altri e con la realtà, allora è l'individuo a decidere su ciò che è vero. D'altronde, non va dimenticato che è in questo contesto che si sviluppa la filosofia di Hobbes (1588-1679), con la sua peculiare visione della società; secondo lui lo stato di natura dell'uomo sarebbe di diritto illimitato di ognuno su tutte le cose e di isolamento assoluto (ecco ancora l'ideale dell'autarchia), da qui il *bellum omnium erga omnes* (la guerra di tutti contro tutti).

Sulla genesi e le metamorfosi dell'individualismo, si può leggere quanto scrive L. Alici²³, richiamandosi a vari autori moderni e contemporanei, in particolare alle analisi della Scuola di Francoforte. In effetti, studiando i fenomeni delle politiche totalitarie e dei movimenti di massa, nel 1947 Horkheimer scrisse: «La crisi della ragione trova espressione nella crisi dell'individuo, come strumento del quale la ragione aveva conosciuto i suoi trionfi»²⁴. Si ricorderà che abbiamo accennato, per l'appunto, alla razionalità strumentale o alla visione strumentale della razionalità presente in Descartes.

²² L. ALICI, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 16-18.

²³ L. ALICI, *Il terzo escluso*, cit., pp. 63-86.

²⁴ M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969, p. 113; citato in L. ALICI, *Il terzo escluso*, cit., p. 71.

3.5. Il dualismo e il dominio dell'*homo faber*

All'affermazione del paradigma dell'*homo faber* concorre la concezione antropologica dualista, che alimenta una visione strumentale del mondo. Generalmente, si fa risalire questa visione della realtà e dell'uomo a Platone, benché ad una più attenta lettura delle sue opere essa appaia meno netta di quanto molti dicono. Comunque è chiara nell'impostazione platonica la contrapposizione anima-corpo: per dimostrare l'incorruttibilità dell'anima e la sua partecipazione al mondo delle Idee, viene deprezzato il corpo che è un peso per l'attività propria dell'anima.

L'immagine dualista dell'uomo è una posizione teoreticamente instabile, poiché tende ad escludere uno dei due poli e a risolversi in un monismo, più o meno larvato; se non assume la forma di un sistema sostanzialista come quello di Spinoza, propende verso il materialismo. In effetti, l'orientamento dualista che serpeggia nell'illuminismo settecentesco (anche se quest'ultimo in genere resta deista e non nega l'esistenza dell'anima) alimenta un filone materialista. Accanto al già citato La Mettrie, ci sono d'Holbach e Helvetius. Ad esso si può ricollegare il successivo positivismo (da A. Comte e H. Spencer fino al cosiddetto neopositivismo o empirismo logico), che vuole ridurre la filosofia a metodologia scientifica di classificazione e di articolazione critica dei risultati delle diverse scienze; per tale motivo esso cerca di mostrare l'inconsistenza e l'insignificanza della metafisica.

Dal punto di vista antropologico, il positivismo riduce l'uomo al paradigma del "nient'altro che"²⁵: l'essere umano non sarebbe altro che materia, sensazioni, processi psichici, e così via; siamo al riduzionismo nei suoi vari tipi, fisiologico, psicologico, sociologico; arriviamo al radicale fisicalismo (O. Neurath). Un atteggiamento simile a quello del "nient'altro che" viene adottato oggi da varie visioni materialistiche dell'uomo, per quanto camuffate (ad esempio, in certe versioni rigide dell'evoluzionismo o del sociobiologismo di Wilson o di Eibl-Eibesfeldt).

²⁵ Cfr. S. PALUMBIERI, *L'uomo, questo paradosso. Antropologia filosofica II. Trattato sulla con-centrazione e condizione antropologica*, Urbaniana University Press, Roma 2000, pp. 52-53.

4. L' *homo ludens* e il primato dell'estetica

Prima di concludere, vorrei accennare ad un ultimo paradigma, che si è imposto nell'epoca moderna e contemporanea: quello dell' *homo ludens* e del primato dell'estetica. Esso si afferma sulla spinta di vari fattori, tra cui l'odierna diffusione della cultura dell'immagine e dell'effimero (secondo lo schema del consumismo e della crescente velocità), ma anche come conseguenza o reazione nei confronti del materialismo o del neopositivismo: siccome questi ultimi escludono un ambito non secondario dell'esistenza umana (quello dell'affettività e della creatività), essi aprono inevitabilmente la strada all'irrazionalismo.

Secondo Habermas, in assenza di un quadro stabile di riferimento, quindi di una visione metafisica del reale, nell'epoca moderna il mondo viene giustificato solo come fenomeno estetico: «Si insedia appunto il gusto, 'il sì e il no del palato', quale organo di conoscenza al di là del vero e del falso, al di là del bene e del male»²⁶. Si ha allora il gioco delle interpretazioni che si ritrova, ad esempio, nel decostruzionismo di Derrida, Deleuze, Foucault, cui accenna Ballesteros nel saggio menzionato più volte.

5. Dai riduzionismi antropologici all'antropologia dell'integralità

A questo punto cerchiamo di trarre qualche conclusione e qualche orientamento di fondo.

Che cosa resta oggi delle varie tendenze o paradigmi cui abbiamo accennato? Resta innanzitutto la frattura o lacerazione uomo-natura. Questi sono due concetti che stanno in rapporto dialettico: come spiega Spaemann²⁷, noi abbiamo la natura umana ma non siamo la natura umana, siamo liberi da essa o meglio possiamo rapportarci liberamente ad essa; se però si istituisce una contrapposizione irriducibile tra uomo e natura o tra

²⁶ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma – Bari 1987, p. 22.

²⁷ Cfr. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, cit., pp. 31-34.

natura e libertà, si apre la strada alla mentalità dominatrice, ad un antropocentrismo squilibrato, fonte di disarmonie.

Resta poi, in modo molto diffuso, il paradigma dell'uomo dominatore per mezzo della scienza, come retaggio dell'illuminismo. Ovvero, l'ideale dell'uomo che esercita la ragione calcolante e oggettivante, sperimentando e misurando. Ho menzionato che è questo paradigma ad aprire la strada all'odierno primato dell'estetica e a quello che è stato chiamato l'inselvaticamento delle passioni: in effetti, il mondo dei sentimenti e dell'affettività, dell'amore e dell'odio, della speranza e della disperazione resta inspiegabile, relegato a un ambito irrazionale da soffocare o reprimere.

Quanto sia parziale questo paradigma lo si vede bene in ambito educativo o pedagogico. Contrariamente ad altri tipi di ricerche scientifiche, nell'educazione dei bambini o degli adolescenti non c'è un metodo infallibile da applicare meccanicamente, poiché il "fattore personale" non può essere imbrigliato in uno schema prestabilito. Lo spiega molto bene J. Maritain in un brano consultabile su questo stesso sito²⁸, dove si mettono a confronto l'idea scientifica di uomo e quella filosofico-religiosa: la prima esamina i dati misurabili e osservabili, i fenomeni biologici o psicologici, la seconda si sofferma sui soggetti dell'educazione (Antonio, Guido, Carlo...) con le loro circostanze e le loro aspirazioni. Sono due livelli che devono cooperare senza escludersi reciprocamente.

Il suddetto modello dell'uomo calcolatore e dominatore è abbastanza diffuso in ambito medico, ma già da anni anche in questo ambito se ne sta mostrando l'insufficienza²⁹. A tale scopo spesso ci si richiama alla nota distinzione tra "scienze della natura" e "scienze dello spirito", che ha trovato nella filosofia di Dilthey una riflessione approfondita: le prime richiedono una spiegazione in termini che potremmo definire neutrali e asettici, per le seconde è necessaria la comprensione di ciò che si conosce e il coinvolgimento personale nel processo conoscitivo. H.G. Gadamer, nella piccola opera *Dove si nasconde la salute*, rammenta che ci sono fattori extra-scientifici che rivendicano la loro legittimità; i dati diagnostici e di laboratorio vanno sempre interpretati, ne va capito il significato alla luce del contesto personale del malato. Ciò vale in tutti i settori della medicina,

²⁸ J. MARITAIN, *La concezione scientifica, filosofica e cristiana dell'uomo* (1943).

²⁹ M.T. RUSSO, *Filosofia e medicina: il ruolo delle "Medical Humanities"*, «Acta Philosophica», I/10 (2001), pp. 111-120.

psicologia compresa. In effetti, una spinta al superamento del dualismo antropologico e del paradigma dell'*homo faber* è venuta da varie posizioni dell'ermeneutica contemporanea, tra cui quelle di Gadamer, P. Ricoeur e L. Pareyson. Queste filosofie hanno contribuito a considerare la necessità di elaborare un'antropologia dell'integralità³⁰, ovvero una visione della persona umana che non escluda nessun aspetto della sua esistenza (tra cui, la corporeità, la psiche, il dinamismo della volontà, la religiosità) e che implichi la consapevolezza del pensatore di essere parte in causa nella sua materia di studio.

³⁰ Benché non usi questa espressione, una visione antropologica integrale viene tratteggiata nel testo di J. BOCHENSKI, *Riflettere sull'uomo* (1959), consultabile su questo stesso sito.