

FRANCESCO RUSSO

**ANTROPOLOGIA  
FILOSOFICA**

**Persona, libertà, relazionalità**

Filosofia e Realtà

Russo/Antropologia Filosofica

Pontificia Università della Santa Croce  
FILOSOFIA E REALTÀ

La collana offre una serie di manuali di base sulle principali discipline filosofiche. Ogni volume, frutto di una prolungata esperienza docente dell'autore, intende coniugare sistematicità e chiarezza espositiva. La trattazione di ciascuna disciplina s'ispira al pensiero classico, in dialogo con quello moderno e contemporaneo.

*Direttore della collana*

María Ángeles Vitoria (*Pontificia Università della Santa Croce*)

*Comitato scientifico*

Adriano Ardivino (*Università di Chieti*)

Valeria Ascheri (*Pontificia Università della Santa Croce*)

Giampaolo Azzoni (*Università di Pavia*)

Angelo Campodonico (*Università di Genova*)

Flavia Marcacci (*Pontificia Università Lateranense*)

Maria Silvia Vaccarezza (*Università di Genova*)

Volumi pubblicati:

Ll. Clavell, M. Pérez de Laborda, *Metafisica*, 2006

L. Romera, *L'uomo e il mistero di Dio*, 2008

A. Rodríguez Luño, *Etica*, 2015

G. Chalmeta, *Etica sociale. Famiglia, lavoro e società*, 2015

I. Yarza, *Filosofia antica*, 2016<sup>3</sup>

F. Russo, *Antropologia filosofica. Persona, libertà, relazionalità*, 2021

Francesco Russo

ANTROPOLOGIA  
FILOSOFICA  
Persona, libertà, relazionalità

Filosofia e Realtà

EDUSC 2021

Prima edizione 2021

Il presente volume è stato oggetto di doppio referaggio cieco  
(*double blind peer review*) da parte di due *referees*

ISBN 978-88-8333-990-5

---

© 2021 Edizioni Santa Croce srl  
Via Sabotino 2/A - 00195 Roma  
tel. 06 45493637  
e-mail: [info@edusc.it](mailto:info@edusc.it)  
[www.edizionisantacroce.it](http://www.edizionisantacroce.it)

# SOMMARIO

<i>Presentazione</i>	
ALLA SCOPERTA DELL'UMANO	11
<i>Capitolo 1</i>	
ANTROPOLOGIA FILOSOFICA E SCIENZE UMANE	13
1. Chi sono io? chi siamo noi?	13
2. Si può parlare di natura umana?	15
3. Il confronto con le scienze umane	19
<i>Capitolo 2</i>	
LA PERSONA UMANA	27
1. La questione antropologica	27
2. Tra fenomenologia e metafisica	29
3. Una metafisica della persona	33
4. Proprietà metafisiche della persona	38
<i>4.1. Inalienabilità</i>	38
4.1.1. Irripetibilità	39
4.1.2. Inviolabilità e autoappartenenza	41
<i>4.2. Compiutezza</i>	43
<i>4.3. Intenzionalità e relazionalità</i>	47
<i>4.4. Autonomia</i>	49

SOMMARIO

5. Qualche cenno storico	50
5.1. <i>L'eredità della cultura greca e latina</i>	50
5.2. <i>L'apporto del cristianesimo</i>	54
5.2.1. Il pensiero patristico fino a sant'Agostino	55
5.2.2. La formulazione di Boezio	57
5.2.3. San Giovanni Damasceno e san Bonaventura	59
5.2.4. La riflessione di san Tommaso d'Aquino	60
5.3. <i>Il personalismo e i personalismi</i>	61
 <i>Capitolo 3</i>	
L'ESPERIENZA DELLA LIBERTÀ	65
1. Siamo causa di noi stessi	65
2. Libertà e responsabilità personale	70
3. Persone, non solo individui	73
4. Libertà e autenticità	76
5. L'ineludibile confronto con il male	82
6. Lo "scacco" del dolore	86
 <i>Capitolo 4</i>	
LIBERTÀ E AUTOTRASCENDENZA	89
1. Il contrassegno dell'esistenza umana	89
2. Lo "squilibrio" della persona umana	91
3. Un'esistenza dinamica e in tensione	95
4. Autotrascendenza verso la verità	98
5. La sovrabbondanza dell'interiorità sull'esteriorità	100

## SOMMARIO

6. Lo slancio dell'amore e del dono di sé	102
7. L'anelito della Trascendenza	106

### *Capitolo 5*

LA RELAZIONALITÀ	113
1. Relazionalità originaria e costitutiva	113
2. Corporeità, sessualità, affettività	115
3. Sociale per natura	119
4. All'origine della condotta sociale	122
5. Tendenze socializzanti e virtù relazionali	125
5.1. <i>Origini, autorità, modelli</i>	127
5.2. <i>Reciprocità, veracità e affabilità</i>	131
5.3. <i>Le radici della società</i>	133
6. Intersoggettività e riconoscimento	135
7. Tra individualismo e collettivismo	139
7.1. <i>Autosufficienza e individualismo</i>	140
7.2. <i>Collettivismi e totalitarismi</i>	142

### *Capitolo 6*

LA CULTURA	145
1. Un percorso etimologico	145
1.1. <i>Coltivazione, formazione e culto</i>	145
1.2. <i>Il ruolo della cultura</i>	147
2. Elementi fondamentali della cultura	150
2.1. <i>La lingua e le visioni del mondo</i>	151



## SOMMARIO

2.2. <i>Usanze e costumi</i>	154
2.3. <i>I valori nelle culture</i>	155
3. <i>Cultura, mondo e società</i>	156
3.1. <i>Interazione tra cultura personale e cultura sociale</i>	156
3.2. <i>La “teoria dei tre mondi”</i>	158
 <i>Capitolo 7</i>	
I VALORI E LA RICERCA DI SENSO	163
1. Il valore e il senso dell’esistenza personale	163
1.1. <i>Esperienza e gerarchia dei valori</i>	164
1.2. <i>La trasmissione e il riconoscimento dei valori</i>	166
1.3. <i>Dalla volubilità alla fedeltà</i>	167
1.4. <i>Una teoria assiologica</i>	170
2. Una metafisica dei valori	173
2.1. <i>Per un’ontologia dei valori</i>	174
2.2. <i>Valore, bellezza e verità</i>	176
 <i>Capitolo 8</i>	
IL LAVORO, LA FESTA, IL GIOCO	181
1. Il lavoro e l’umanizzazione del mondo	181
2. Per una nozione di lavoro	183
3. Senso soggettivo e senso oggettivo del lavoro	186
4. Senso relazionale e senso ecologico del lavoro	189
5. La questione della tecnoscienza	190

## SOMMARIO

6. Il ruolo della festa	194
7. Il ruolo del gioco	196
<i>Capitolo 9</i>	
TEMPORALITÀ E STORICITÀ	201
1. La storia e la libertà	201
2. Ciclicità e linearità della storia	204
3. La temporalità biografica	207
3.1. <i>Passato, presente e futuro</i>	209
3.2. <i>La fretta, l'ansia e il progetto di vita</i>	212
3.3. <i>La speranza e il desiderio di eternità</i>	214
<i>Indice dei nomi</i>	217



## Presentazione

### ALLA SCOPERTA DELL'UMANO

Il libro che sto presentando non vuole essere un trattato ma un sussidio per accostarsi alla riflessione e allo studio sulla persona umana. Questo è l'argomento che più di tutti dovrebbe interessarci, secondo l'antico motto "conosci te stesso", che ci ha trasmesso la cultura classica. Inoltre, per chi si occupa di filosofia, il riferimento costante all'esistenza della persona è una strada efficace per evitare di cadere in disquisizioni erudite ma avulse e lontane dalla realtà, che non tengono conto di ciò che accade sotto i propri occhi. È un pericolo incombente, che induceva G. Anders a constatare con amarezza: «La filosofia accademica [...] si degna di mutare in 'problemi' le batoste che la realtà ci fa piovere addosso, soltanto quando le vittime delle batoste non solo sono morte, ma anche già dimenticate»<sup>1</sup>.

Mentre lascio per il primo capitolo i chiarimenti più estesi sull'impostazione del contenuto del libro, adesso vorrei solo precisare che non ho affrontato compiutamente tutti i temi propri dell'antropologia filosofica ma ho seguito un itinerario speculativo che parte da un'indagine sulla nozione adeguata di persona, per mostrarla come un vivente corporeo-spirituale e dinamico, liberamente orientato a svolgere il compito di essere se stesso,

<sup>1</sup> G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. Vol. I: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2018, prima ristampa, p. 223.

costitutivamente relazionale, contraddistinto dalla cultura che egli stesso contribuisce a creare, proteso alla ricerca di senso e alla realizzazione di valori, pienamente inserito in un ambiente da modellare e custodire tramite il lavoro, contrassegnato dalla storicità e dalla spinta a trascendere il tempo.

Queste pagine nascono sulla base di una precedente introduzione all'antropologia filosofica<sup>2</sup>, scritta assieme al mio collega José Ángel Lombo, ormai esaurita. La rielaborazione che ne ho fatto è stata resa possibile non solo dalla riflessione personale, ma anche dallo stimolo che gli studenti di tale materia mi offrono ogni anno, in uno scambio reciproco di arricchimenti.

Aggiungo soltanto due piccole precisazioni metodologiche, prima di addentrarmi nei vari capitoli. La prima riguarda la presenza dei testi latini in nota, che ho inserito solo nei casi in cui lo ritenevo opportuno, affinché fosse più facile cogliere la densità del brano in lingua originale; se non indico diversamente, ho eseguito personalmente la traduzione italiana. In secondo luogo, i lettori noteranno che non ho lesinato le citazioni di vari pensatori e i riferimenti bibliografici in nota. Mi è sembrato importante e utile perché in un sussidio per lo studio è opportuno anche introdurre i lettori alla conoscenza degli autori che hanno scritto sull'argomento le pagine più importanti, anziché limitarsi a esporre le proprie idee o quelle che si presentano come proprie idee. Inoltre, l'intento è offrire suggerimenti per approfondimenti su altri testi.

<sup>2</sup> J.A. LOMBO, F. RUSSO, *Antropologia filosofica. Una introduzione*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2007<sup>2</sup>.

## Capitolo 1

# ANTROPOLOGIA FILOSOFICA E SCIENZE UMANE

### 1. CHI SONO IO? CHI SIAMO NOI?

Soprattutto in alcune circostanze si accentua in noi la tendenza tipicamente umana a interrogarci. Ciò accade spesso, ad esempio, dinanzi al dolore, un'esperienza che ci mette in crisi proprio nel senso etimologico del termine crisi, perché ci spinge a valutare quel che siamo e quel che facciamo, a discernere quel che conta da ciò che è accessorio. Lo sperimentò acutamente Sant'Agostino. Straziato dalla morte improvvisa di un suo carissimo amico, riconosceva: «ero diventato per me stesso un grande enigma e interrogavo il mio cuore»<sup>1</sup>.

In effetti, a prima vista, se c'è un argomento che dovremmo conoscere bene, questo è proprio la persona umana, giacché si tratta di quel che siamo e di quel che sono i nostri simili, con i quali ci troviamo continuamente in rapporto. Invece, non è così semplice sondare noi stessi e ancora Sant'Agostino, che è un autore illuminante per la materia di questo libro, ci mette in guardia: «che cosa sia oggi ogni uomo a stento lo sa lo stesso individuo. Se non altro lui stesso sa in qualche modo che cos'è oggi.

<sup>1</sup> «Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam» (AGOSTINO, *Confessiones*, 4, 4, 9).

Ma che cosa sarà domani non lo sa neanche lui stesso»<sup>2</sup>. Su questo argomento è importante riflettere con profondità, proprio perché ne va di noi stessi, della nostra vita. Riguarda chi sono io e chi sono gli altri, che riconosco come miei simili. Perciò, come scrive Platone, il filosofo, anche a costo di essere deriso, non smette di “rendere ragione” della sua esistenza: «che cosa sia un uomo e che cosa convenga alla natura umana fare o subire in modo diverso dalle altre nature, di questo va in cerca, e si impegna a fondo nell’indagine»<sup>3</sup>. In un certo senso, questo è l’interrogativo principale della filosofia, giacché tutti gli altri ambiti del pensiero filosofico (la verità, la conoscenza, il bene e il male, il tempo e la storia...) lo presuppongono almeno implicitamente.

Addentrarsi in questo campo è arduo, perché ci si può imbattere in modi molto diversi di affrontare la questione. In effetti, pensiamo che si possa concordare almeno in parte con il seguente giudizio di Heidegger: «nessuna epoca ha avuto, come l’attuale, concezioni così numerose e svariate sull’uomo. Mai come oggi le conoscenze sull’uomo sono state presentate in modo così insistente e affascinante. Finora in nessuna epoca, come in quella attuale, si è stati capaci di mostrare tali conoscenze in modo così rapido e accessibile. È anche vero, però, che nessuna epoca ha saputo meno della nostra che cosa sia l’uomo. Mai l’uomo ha assunto un aspetto così problematico come ai nostri giorni»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> «Quid sit hodie quisque homo, vix novit ipse homo. Tamen utcumque ipse quid hodie. Quid autem cras nec ipse» (AGOSTINO, *Sermo* 46, 27).

<sup>3</sup> PLATONE, *Teeteto*, 174 B, in IDEM, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1992<sup>3</sup>, p. 223; nel dialogo queste parole sono attribuite a Socrate.

<sup>4</sup> M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Band 3, Klostermann, Frankfurt am Main 1991, p. 209. Al riguardo, Heidegger si riferisce in nota all’opera di Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

Che non si tratti di un rilievo ingiustificato lo dimostra il fatto che era ricorrente, soprattutto negli anni cinquanta e sessanta del secolo scorso, parlare del “problema dell’uomo”, come si vede tra l’altro nel titolo di due libri, scritti l’uno da Martin Buber e l’altro da Gabriel Marcel, che utilizzavano letteralmente questa espressione<sup>5</sup>. Tale problematicità, comunque, non è venuta meno e diversi fattori socio-culturali inducono a parlare di “crisi dell’umano”<sup>6</sup>, accelerata in particolare dalla tecnoscienza e da certo economicismo, che vorrebbero ridurre anche la persona all’oggetto passivo di un progresso ritenuto ineluttabile e infallibile.

## 2. SI PUÒ PARLARE DI NATURA UMANA?

Chiedersi chi è la persona umana implica inevitabilmente il riferimento a una natura umana. In effetti, se è possibile offrire una risposta a tale quesito, vuol dire che in qualche modo si è in grado di delineare un’idea di persona, pertanto una sua ‘natura’ che la contraddistingue essenzialmente dalle altre cose e dagli altri viventi che la circondano.

Ma la riflessione su questo argomento si imbatte subito in una prima difficoltà, ovvero l’ampiezza semanti-

<sup>5</sup> Cfr. M. BUBER, *Il problema dell’uomo*, Elledici, Leumann (To) 1990 (il libro è stato pubblicato per la prima volta in tedesco nel 1954); G. MARCEL, *L’homme problématique*, Aubier-Montaigne, Paris 1955. Ma, oltre a questi due testi più noti, anche altri libri di antropologia filosofica hanno assunto nel titolo questa espressione o altre simili; tra gli altri J. GEVAERT, *Il problema dell’uomo. Introduzione all’antropologia filosofica*, Elledici, Leumann (To) 1992; M. GUERRA, *El enigma del hombre. De la antropología a la religión*, Eunsa, Pamplona 1999<sup>3</sup>.

<sup>6</sup> Per una breve analisi della disintegrazione culturale in cui si trova oggi l’essere umano, cfr. S. PALUMBIERI, *L’uomo, questa meraviglia. Antropologia filosofica I. Trattato sulla costituzione antropologica*, Urbaniana University Press, Roma 1999, pp. 27-36; A. ALESSI, *Sui sentieri dell’uomo. Introduzione all’antropologia filosofica*, Las, Roma 2006, pp. 7-15.



ca del termine ‘natura’ e dell’aggettivo ‘naturale’. Secondo Spaemann, il concetto di natura «è sempre stato un concetto polisemico», che «ha acquisito uno specifico significato quasi sempre dal corrispondente contro-concetto»; ma l’ambiguità di tale concetto divenne lungo i secoli problematica tanto che per D. Hume la natura era «un vago termine indeterminato, a cui la moltitudine attribuisce di tutto»<sup>7</sup>. Alla luce degli studi filosofici e scientifici, sarebbe possibile individuare ben diciannove accezioni del vocabolo natura e dieci ambiti semantici dell’aggettivo naturale<sup>8</sup>.

Ciò spiega perché spesso le varie tesi che si confrontano appaiano distanti e inconciliabili, a causa di un mancato chiarimento terminologico la cui necessità si rispecchia nei diversi usi del termine nel linguaggio comune. In effetti, potrei affermare che un certo comportamento “non è nella mia natura”, per riferirmi alla mia personalità forgiata con l’educazione e le libere scelte; ma nel contempo si allude alla condotta “naturale” per designare una reazione istintiva o impulsiva non mediata dalla responsabilità morale. Oppure utilizziamo l’aggettivo naturale per indicare l’origine di un alimento, per distinguere un prodotto o un’azione da quanto è artificiale, ottenuto con la forza. Basti citare un ultimo esempio tra i tanti: chi sostiene la vigenza di una ‘legge naturale’ viene talora accusato di cadere in una sorta di fissismo biologico, ma un’argomentazione di questo tipo manca del tutto il bersaglio e non tiene conto delle implicazioni antropologiche, gnoseologiche e teonomiche di questa nozione<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> R. SPAEMANN, *Rousseau cittadino senza patria. Dalla “polis” alla natura*, trad. di L. Allodi, Ares, Milano 2009, pp. 79-80.

<sup>8</sup> Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Etica*, Le Monnier, Firenze 1992, pp. 208-210.

<sup>9</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 211-219. Un interessante dibattito sull’argomento è presentato in F. TOTARO (a cura di), *Legge naturale e diritti umani*, Morcelliana, Brescia 2016.

Ci sono, però, anche altri ostacoli per una riflessione equilibrata sulla natura umana. Un'altra difficoltà, in effetti, è data dall'odierno restringimento dell'orizzonte filosofico, che preclude la strada verso un'antropologia metafisica, cioè verso una riflessione sulla persona che arrivi ai principi ultimi dell'essere e dell'agire. È significativo, in tal senso, che in un sussidio sul lessico filosofico la natura sia definita stringatamente come «ciò che è originario e istintuale»<sup>10</sup>: si tratta indubbiamente di una definizione pertinente, che però è riferita prevalentemente all'ambito dell'antropologia culturale e non mette a fuoco la proprietà essenziale della persona umana di essere per natura ragionevole o razionale.

Possiamo, infine, menzionare un ultimo intralcio nello studio su questo tema. Mi riferisco al condizionamento di alcuni pregiudizi polemici di segno opposto. Da un lato, ad esempio, troviamo il rifiuto della metafisica e di ciò che le possa essere assimilato oppure l'insofferenza verso qualunque istanza normativa o valutativa, verso ciò che è dato e non è scelto. Dall'altro lato, spicca talvolta la volontà di contrastare a ogni costo il relativismo e il permissivismo morale, anche al prezzo di forzare certe argomentazioni classiche. Tali prevenzioni sono spesso all'origine di incomprensioni persino tra alcuni filosofi che si definiscono personalisti e quelli che sviluppano il proprio pensiero in riferimento alla metafisica classica: le accuse di questi ultimi dimenticano che anche per i primi il concetto di natura umana è pur sempre irrinunciabile<sup>11</sup>, benché non esclusivamente legato a una determinata scuola metafisica.

<sup>10</sup> V. CAFFIERI, voce *Natura/Cultura*, in L. FLORIDI, G.P. TERRAVECCHIA (a cura di), *Le parole della filosofia contemporanea*, Carocci, Roma 2009, p. 134. Per un'esposizione molto più articolata si veda A. GUZZO, V. MATHIEU, V. MELCHIORRE, *Natura*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2010, vol. 11, pp. 7721-7740.

<sup>11</sup> Lo spiega bene J.M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2007, pp. 94-99.

Da una parte, la contrapposizione al relativismo non deve indurre ad appellarsi superficialmente alla nozione di legge naturale, che, come ha osservato M. Rhonheimer, se viene staccata dal suo contesto originario, diventa un concetto «problematico, insidioso, e addirittura deviante»<sup>12</sup>, perché non può essere considerata in sé stessa come un dettagliato codice di precetti. Va tenuto presente, invece, che l'adeguata nozione di natura umana è «un argomento contro il relativismo ed estrinsecismo etici. In altre parole, esso indica che ciò che è bene per l'uomo ha a che fare con ciò che l'uomo è, con la verità del suo essere [...] e che esistono perciò dei parametri etici che non sono semplicemente disponibili e che inoltre valgono del tutto indipendentemente da ogni statuto umano e anche dalla Rivelazione divina»<sup>13</sup>.

Dall'altra parte, secondo Brague, l'intolleranza verso il pensiero metafisico è causata proprio dalla persuasione che esso «rafforzerebbe ulteriormente ciò che la presenza fattuale della natura ha di gravoso, ancorandone il peso a una presunta trascendenza fondante»<sup>14</sup>. L'influsso negativo di questi pregiudizi a cui ho accennato impedisce di ascoltare le argomentazioni altrui, induce spesso a cadere in palesi contraddizioni, costringe la discussione a girare a vuoto.

Va aggiunto che nel parlare di natura umana indichiamo anche la radice etimologica del termine natura, cioè il nascere. Quindi facciamo riferimento al fatto che siamo

<sup>12</sup> M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, trad. di A. Jappe, Armando, Roma 2006<sup>2</sup>, p. 232. Dello stesso autore si veda anche *Legge naturale e ragione pratica: una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando, Roma 2001.

<sup>13</sup> M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, cit., p. 164.

<sup>14</sup> R. BRAGUE, *Ancore nel cielo. L'infrastruttura metafisica*, trad. di M. Porro, Vita e Pensiero, Milano 2012, p. 21.

esseri umani sin dalla nascita e che non lo diventiamo per i nostri meriti particolari o le nostre doti speciali. Ciò rende possibile il riconoscimento reciproco tra le persone e ci fa vedere nell'altro uno di noi. Invece, sarebbe pericolosamente arbitrario stabilire una distinzione tra un individuo appartenente alla specie umana e la persona umana.

### 3. IL CONFRONTO CON LE SCIENZE UMANE

Certamente, la filosofia non è la sola a occuparsi dell'essere umano, giacché questi è studiato in vari modi da quelle che vengono chiamate, per l'appunto, scienze umane: pedagogia, psicologia, sociologia, antropologia culturale, e così via. Il filosofo, però, cerca di avere sempre lo sguardo rivolto al tutto, all'essere umano nella sua integralità. Invece, le singole scienze umane si soffermano su un aspetto della sua esistenza e necessariamente presuppongono una visione della persona umana, benché non esplicitamente esposta.

Lo illustra bene il fisico Paul Davies, secondo il quale «per quanto le nostre spiegazioni scientifiche possano essere coronate dal successo, esse incorporano sempre certe assunzioni iniziali. Per esempio, una spiegazione di un fenomeno in termini fisici presuppone la validità delle leggi della fisica, che vengono considerate come date. Ma ci si potrebbe chiedere da dove hanno origine queste leggi stesse. Ci si potrebbe persino interrogare sull'origine della logica su cui si fonda ogni ragionamento scientifico. Prima o poi tutti dobbiamo accettare qualcosa come dato, sia esso Dio, oppure la logica, o un insieme di leggi, o qualche altro fondamento dell'esistenza. Pertanto, le domande "finali" sconfineranno sempre dal campo della scienza empirica, così come viene abitualmente definita»<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> P. DAVIES, *La mente di Dio: il senso della nostra vita nell'universo*, trad. M. D'Agostino e A. Gulotta, A. Mondadori, Milano 1993, pp. 5-6.

La filosofia mira a tale fondamento e proprio lo sguardo di insieme dell'antropologia filosofica ci permette di ordinare i vari saperi sulla persona umana e di coglierne le connessioni. Lyotard<sup>16</sup> sostiene che non si crede più alle grandi narrazioni e lo fa nell'intento di perorare la tesi che nella società postmoderna sono possibili solo consensi provvisori e rivedibili, anziché verità stabili e rassicuranti. Paradossalmente, ha ragione: non si tratta di credere a una visione della persona umana, ma di mostrarne e comprenderne la ragionevolezza ovvero la capacità di render ragione dei grandi interrogativi su di noi. Perciò abbiamo rammentato che è inaggiungibile la nozione teleologica di natura, giacché l'essere umano e il mondo sarebbero incomprensibili, se fossero casuali e imprevedibili, semplici fatti privi di senso. Se così fosse, non saremmo in grado di rispondere ad alcun "perché"<sup>17</sup>.

D'altronde, un'antropologia filosofica è necessariamente un'antropologia metafisica<sup>18</sup>, come si vedrà meglio nel capitolo secondo. Anzi, «un'antropologia implica di per sé un appello alla metafisica»<sup>19</sup>. Ciò vuol dire che nel riflettere filosoficamente sulla persona umana non ci si può accontentare di risultati parziali e settoriali, ma occorre spingersi sino ai principi ultimi dell'essere personale, ovvero al suo livello ontologico.

<sup>16</sup> Cfr. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, trad. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 1991<sup>6</sup>, pp. 6-7, 69, 118-120.

<sup>17</sup> Al riguardo si veda R. SPAEMANN, R. LÖW, *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, trad. di L. Allodi e G. Miranda, Ares, Milano 2013. Un'utile commento di quest'opera si trova in L. ALLODI, G. MIRANDA, *Robert Spaemann e la normatività del reale*, «Spazio Filosofico», IX/23 (2019), pp. 105-119.

<sup>18</sup> Cfr. E. CORETH, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1991<sup>3</sup>, pp. 127-131.

<sup>19</sup> R. BRAGUE, *Ancore nel cielo. L'infrastruttura metafisica*, cit., p. 69.

Non è superfluo ribadire che il filosofo deve tener conto dei risultati della scienza, che molte volte stimoleranno a ulteriori approfondimenti o alla riformulazione di alcune tesi; dal canto suo, lo scienziato, nella sua autonomia metodologica, cercherà di non perdere il riferimento con quest'area del sapere che costituisce l'*orizzonte di senso*.

L'espressione *antropologia filosofica* si è consolidata relativamente di recente per designare una ben precisa disciplina filosofica. Anche se essa può trovare radici più remote in I. Kant, tale espressione si afferma nel XX secolo particolarmente grazie alle opere di M. Scheler, H. Plessner e A. Gehlen<sup>20</sup>. Questi autori conferiscono a tale disciplina una connotazione ben precisa: quella di una riflessione sull'uomo elaborata soprattutto sulla base dei dati della biologia e a partire dal confronto con gli animali. Invece, nel presente libro si vuol presentare un'antropologia filosofica che non sia ristretta in tale delimitazione tematica, per offrire cioè una riflessione filosofica sulla persona umana<sup>21</sup>.

Da ciò che ho esposto sin qui dovrebbe essere facile dedurre qual è il metodo da seguire per raggiungere lo scopo appena additato. Non è adeguato il solo *metodo analitico*, con il quale vengono presi in esame i singoli fenomeni o aspetti dell'essere umano; in effetti, se da una parte si avrebbe il vantaggio di ottenere risultati e definizioni precisi, dall'altra si otterrebbe l'effetto di scomporre l'individuo in un agglomerato difficilmente ricompo-

<sup>20</sup> Un'ottima ricostruzione storico-concettuale dell'espressione è quella di S. SEMPLICI, *Antropologia filosofica*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2010, vol. I, pp. 532-547.

<sup>21</sup> Va detto che l'espressione *antropologia filosofica* è usata per designare orientamenti filosofici molto diversi tra loro: un'interessante panoramica si può trovare in E. CONTI, "Antropologia filosofica" in Italia, «La Scuola Cattolica», 132 (2004), pp. 31-74.

nibile in modo unitario. Ma appare inadeguato anche il solo *metodo sintetico*, che studia il singolo come un tutto già dato; infatti, da un lato si riuscirebbe a cogliere in qualche modo l'insieme, ma dall'altro si sorvolerebbe sulla peculiarità delle varie dimensioni umane e si trascurerebbe la dinamicità dell'individuo, cioè il fatto che è una realtà aperta e non un monoblocco chiuso e statico.

Occorre adottare, invece, un'impostazione che viene definita *sistemica*, con la quale cioè la persona umana è considerata come un "sistema" i cui elementi sono strettamente coordinati: gli elementi sono compresi in riferimento al tutto e il tutto richiede l'interazione dei singoli elementi. Così, ad esempio, il linguaggio umano non può essere compreso a pieno se lo si considera solo come una facoltà a sé stante, ma lo si può capire in riferimento all'esistenza di un individuo razionale, relazionale e culturale; d'altro canto, per lo sviluppo dell'intero individuo è fondamentale la comunicazione linguistica (che può non essere verbale).

L'essere umano non è un oggetto di studio alla stregua di un frammento di pirite, di un biancospino o di un crostaceo. Innanzitutto, come si è accennato e come avviene in parte anche per questi enti appena menzionati, c'è una *precomprensione*, ovvero una conoscenza previa di ciò che essi sono e di ciò che l'uomo è: non si tratta di una realtà del tutto sconosciuta e non è possibile prescindere totalmente da ciò che già si sa; tutt'al più, si può rettificare la propria opinione, se ci si accorge che è errata. Ma la differenza sta principalmente nel fatto che la riflessione sull'individuo umano è unita all'*autocomprensione*, cioè alla conoscenza che ho di me come individuo umano, e al confronto con i miei simili. Tale esperienza originaria e basilare non solo non può esse-

re eliminata, ma servirà in più di un'occasione da sicuro punto di partenza per l'analisi filosofica.

In tal senso, è utile quanto scrive Mounier: «Non esistono quindi i sassi, gli alberi, gli animali e le persone, che altro non sarebbero se non alberi semoventi od animali più astuti; la persona non è un oggetto, sia pure il più meraviglioso oggetto del mondo, che noi conosceremmo come gli altri oggetti, dal di fuori: essa è l'unica realtà che ci sia dato conoscere e, in pari tempo, di costruire dall'interno»<sup>22</sup>.

Se dimenticassimo la peculiarità della riflessione sulla persona umana, si arriverebbe a scavare un fossato incolmabile tra la natura identificata *tout court* con la biologia e sottoposta alla tecnologia, e l'ambito della libertà e della cultura<sup>23</sup>. Una notevole spinta ad interrogarsi sulle conseguenze di questa divaricazione è venuta dagli sviluppi delle neuroscienze, giacché le scoperte che si susseguono in questo campo sembrerebbero, secondo alcuni, condurre verso la seguente conclusione: la condotta umana sarebbe pienamente comprensibile alla luce della struttura neurobiologica che vi soggiace, sicché tutto nella persona sarebbe “naturalmente” determinato, malgrado le nostre idee sulla libertà e sulla moralità, che sarebbero mere illusioni.

Sebbene questo argomento richiederebbe maggiore approfondimento, in un'utile ricognizione su queste discussioni<sup>24</sup> emergono molti interrogativi, tra cui alcune significative riserve metodologiche che non andreb-

<sup>22</sup> E. MOUNIER, *Il personalismo*, trad. A. Cardin, A.V.E., Roma 1974<sup>4</sup>, p. 12.

<sup>23</sup> Si vedano i saggi di Antonio Malo e Paulin Sabuy Sabangu contenuti in F. RUSSO (a cura di), *Natura, cultura, libertà*, Armando, Roma 2010, pp. 15-63.

<sup>24</sup> Alludo al quaderno monografico della «Rivista di Estetica. Nuova serie» (n. 44, vol. L [2010]), intitolato *È naturale essere naturalisti?* e curato da C. Barbero, M. De Caro e A. Voltolini.



bero trascurate: ad esempio, le scienze empiriche conducono in laboratorio numerosi esperimenti per indagare sui processi mentali e psicologici, ma i soggetti da esaminare vengono sottratti al loro contesto storico, culturale e sociale (che è a loro “naturale”) e vengono immersi nell’ambiente artificiale della sede dell’esperimento<sup>25</sup>. Proprio tali interrogativi e riserve mettono in guardia da quello che, secondo qualche studioso, può essere definito un “*fondamentalismo* neurobiologico”<sup>26</sup>, nel senso che le “scienze del cervello” pretendono di assorbire più o meno direttamente le scienze umane e ritengono che le spiegazioni neurobiologiche del comportamento umano (individuale e collettivo) siano più fondamentali rispetto alle altre.

Le considerazioni svolte fin qui sull’idea di natura umana e sul confronto fra antropologia filosofica e scienze umane dovrebbero essere servite a comprendere come tra natura, cultura e libertà non c’è una contrapposizione, bensì uno stretto nesso, giacché è specifico della natura umana, singolarizzata nell’individuo, l’essere creatrice di cultura e fonte di azioni libere. Proprio per questo, bisogna concepire la persona, e pertanto la natura umana, non in modo statico ed estrinsecamente immutabile, ma dinamico e relazionale. Sarà proprio questa la prospettiva alla quale cercheremo di fare ripetutamente riferimento nell’affrontare i vari argomenti di questo libro.

In tal senso, è utile fare tesoro della lezione di Romano Guardini sulla opposizione polare che è insita nell’es-

<sup>25</sup> Cfr. N. VASSALLO, *Su naturalismi e filosofie femministe in relazione a cognizione e conoscenza*, «Rivista di estetica. Nuova serie», n. 44, vol. L (2010), p. 123.

<sup>26</sup> Cfr. M. DI FRANCESCO, *La penultima verità? Naturalismo e neurofilosofia*, «Rivista di estetica. Nuova serie», n. 44, vol. L (2010), p. 8. Sul dialogo tra neuroscienze e filosofia, si veda anche A. AGUTI, P. GRASSI (a cura di), *La natura dell’uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 2008; J.J. SANGUINETI, *Neuroscienza e filosofia dell’uomo*, Edusc, Roma 2014.

sere umano<sup>27</sup>: l'esistenza personale non è il prodotto immobile di una sintesi conclusiva, giacché emerge da una dialettica vivente nella quale la libertà non è guardata con sospetto e timore, perché la libertà è all'origine di quella tensione relazionale che è il motore della vita sociale e individuale. Come propone Donati, occorre riscoprire la matrice relazionale della realtà<sup>28</sup> (quindi, della persona, della società e della cultura) alla cui luce è possibile leggere nel modo adeguato le differenze insite nella nostra società plurale.

Proprio la dinamicità della persona sarà il tratto dominante nello studio dei vari argomenti che esamineremo nei prossimi capitoli: il singolo dispiega la sua esistenza nel tempo, grazie alla sua libertà, orientato ai valori in un contesto culturale mutevole, mi pienamente appagato dei risultati raggiunti e costantemente capace di trascendere se stesso oltre la chiusura dell'orizzonte storico.

<sup>27</sup> Cfr. R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997.

<sup>28</sup> Cfr. P. DONATI, P. TEREZI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.



## Capitolo 2

# LA PERSONA UMANA

### 1. LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA

Le vicende che hanno contrassegnato la fine del ventesimo secolo e gli inizi di quello attuale hanno mostrato palesi segni di una crisi profonda, che spesso viene superficialmente attribuita alla sola dimensione economica. Il crollo dei mercati, i fallimenti di grandi aziende multinazionali, l'impoverimento di milioni di risparmiatori sono solo uno degli aspetti più vistosi di una crisi che è fondamentalmente antropologica. Ciò vuol dire che è venuta meno quella concezione adeguata della persona umana che orienta le scelte politiche ed economiche.

D'altronde, anche alla base dei dibattiti odierni sulle questioni etiche più decisive (dal rispetto per la vita umana alla tutela dell'ambiente o al cosiddetto transumanesimo) soggiace una ben precisa visione della persona, benché non lo si riconosca esplicitamente. Ammettere, ad esempio, che si possa riprodurre e selezionare l'individuo umano in laboratorio a proprio piacimento, non significa soltanto decidere sull'uso di una determinata tecnica, ma ritenere che il singolo sia manipolabile e programmabile, alla stregua di un computer o di un robot. Ciò vale anche per i cruciali problemi sociali quali le migrazioni o gli esodi di massa, la guer-

ra, l'emarginazione: per affrontarli nel modo giusto occorre agire alla luce della dignità della persona umana che vi è implicata.

Perciò molti parlano di centralità della questione antropologica, per indicare che è in gioco l'essere umano, sia nel modo di intenderlo sia nella possibilità di condizionare la sua specificità: per chiederci che ne sarà della persona umana, bisogna capire chi è la persona umana. Molti decenni fa Romano Guardini si era reso conto di tale "questione antropologica" e nell'indicare le potenzialità e i rischi dello sviluppo tecnologico osservava che era necessario adempiere il compito di penetrare nella nuova situazione della modernità: «questa opera non può compiersi ove si prendano come punto di partenza i problemi tecnici; essa è resa possibile solo partendo dall'uomo vivente. Si tratta, è vero, di problemi di natura tecnica, scientifica, politica; ma essi non possono essere risolti se non procedendo dall'uomo»<sup>1</sup>.

Purtroppo, spesso si parla della persona umana senza chiarirne la nozione, cioè senza precisare, dal punto di vista concettuale, come e perché l'individuo umano si distingue dagli altri esseri viventi. È invece necessario cercare di arrivare ad una nozione di persona umana che possa servire da base e da chiaro punto di riferimento per affrontare i problemi discussi nei vari ambiti della filosofia del diritto, della psicologia, della pedagogia o della sociologia. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, in qualunque scienza che faccia riferimento all'essere umano è necessario procedere sulla base di una concezione adeguata della persona.

<sup>1</sup> R. GUARDINI, *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*, trad. G. Basso, Morcelliana, Brescia 1993<sup>2</sup>, p. 97.

## 2. TRA FENOMENOLOGIA E METAFISICA

Abbiamo appena detto che le trasformazioni e gli interrogativi della cultura contemporanea devono spingerci a interrogarci sul fondamento della dignità della persona, per rispondere alla domanda: chi è l'essere umano? Questa è la domanda che esprime l'atteggiamento corretto nei confronti della persona, perché ne percepisce già la peculiarità. Quando entro in una stanza accompagnato da un amico e vi trovo qualcuno che non ho mai visto, non chiedo al mio accompagnatore "che cos'è quell'essere lì?", bensì "chi è?", perché lo riconosco come mio simile, un vivente diverso dagli altri oggetti o piante o animali presenti in quel locale; non lo riduco a una cosa tra le altre. Colgo, pertanto, la differenza tra "qualcosa" e "qualcuno", come ha ben spiegato R. Spaemann<sup>2</sup>. Invece, potrei chiedermi "che cos'è l'essere umano" nella prospettiva della statistica, della sociologia o della etologia comparata, se adottassi, cioè, il punto di vista oggettivante delle scienze.

Per cercare di rispondere al quesito "chi è la persona?" è possibile seguire due itinerari filosofici, che, come vedremo, non sono del tutto comunicabili.

In primo luogo, si possono mostrare le caratteristiche peculiari che fanno dell'essere umano un individuo del tutto originale e inconfondibile nel mondo in cui vive. Possiamo definirlo un itinerario fenomenologico-esistenziale, perché parte dall'osservazione dei fenomeni<sup>3</sup> tipicamente umani e dalla riflessione sui

<sup>2</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Personae. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, trad. di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>3</sup> Dal greco *phainómenon*, ciò che appare. Qui utilizziamo l'espressione "fenomenologico" in senso generico e non specialistico, cioè non circoscritto ad una determinata corrente filosofica.