

PERCORSI DI ETICA

COLLOQUI

I6

*Direttore*

Luigi ALICI

Università degli Studi di Macerata

*Comitato scientifico*

Francesco BOTTURI

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Carla CANULLO

Università degli Studi di Macerata

Antonio DA RE

Università degli Studi di Padova

Carla DANANI

Università degli Studi di Macerata

Adriano FABRIS

Università degli Studi di Pisa

Emmanuel FALQUE

Institut Catholique de Paris

Francesco MIANO

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"

Donatella PAGLIACCI

Università degli Studi di Macerata

Enrico PEROLI

Università degli Studi "Gabriele d'Annunzio" di Chieti-Pescara

Warren REICH

Georgetown University of Washington

John RIST

University of Toronto

Maria Teresa RUSSO

Università degli Studi Roma Tre

Marie-Anne VANNIER

Université de Lorraine, Institut Universitaire de France

*Segretaria di redazione*

Silvia PIEROSARA

Università degli Studi di Macerata

## PERCORSI DI ETICA

### COLLOQUI

La Collana presenta percorsi di riflessione che attraversano le frontiere — antiche e nuove — dell'etica, analizzando questioni emergenti all'incrocio fra filosofia e vita, e cercando di coniugare, in prospettiva interdisciplinare, il lessico della responsabilità, le forme della reciprocità e le ragioni del bene.

La Collana si articola in due sezioni: la prima ("Saggi") ospita studi monografici come risultato di ricerche personali; la seconda ("Colloqui") raccoglie dialoghi a più voci, costruiti a partire da un progetto organico, verificato e condiviso nell'ambito di seminari e gruppi di discussione.

La ricerca di una coerenza di fondo fra i nuclei tematici presi in esame e il metodo dialogico della loro elaborazione fa della Collana un prezioso strumento critico, in grado di alimentare il dibattito etico contemporaneo alla luce di istanze fondamentali di cura e promozione dell'umano.

I volumi della collana sono sottoposti a *peer review*.



# La differenza antropologica

*a cura di*  
Donatella Pagliacci

*Contributi di*  
Angelo Campodonico  
Arianna Fermani  
Giovanni Grandi  
Greta Mancini  
Donatella Pagliacci  
Iolanda Poma





Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXVIII  
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

[www.gioacchinoonoratieditore.it](http://www.gioacchinoonoratieditore.it)  
[info@gioacchinoonoratieditore.it](mailto:info@gioacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-1935-8

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: dicembre 2018

## Indice

- 9 Introduzione  
*Donatella Pagliacci*
- 13 L'eccezionalità umana  
*Angelo Campodonico*
- 33 «Fatti non foste a viver come bruti»  
*Arianna Fermani*
- 57 Sulla “differenza antropologica”  
*Giovanni Grandi*
- 79 Luoghi della differenza  
*Iolanda Poma*
- 97 Identità e differenza antropologica  
*Donatella Pagliacci*
- 129 Identità, differenza, narrazione, memoria  
*Greta Mancini*
- 155 *Autori*



## Introduzione

DONATELLA PAGLIACCI\*

La differenza antropologica rappresenta una questione annosa e complessa con cui la riflessione filosofica ha sempre cercato di misurarsi pervenendo, nel corso delle diverse epoche, a esiti speculativi profondamente differenti.

Cercare di definire cosa e in che modo l'umano si differenzi dagli altri esseri viventi, quali sono le caratteristiche distintive e peculiari del modo in cui l'uomo si rapporta al mondo, agli altri e a se stesso, come articola il suo processo di scoperta di sé, di definizione della propria identità e come è in grado di mettere in valore ciò che lo caratterizza nel rapporto con le altre specie rappresentano svariati motivi sui quali il dibattito filosofico è ancora del tutto aperto.

Per queste ragioni, confrontarsi con le diverse interpretazioni vuol dire valorizzare e mettere in dialogo interpreti e sensibilità differenti che, interrogandosi sullo stesso problema, offrono un contributo efficace e stimolante.

Il presente lavoro rappresenta il terzo dei volumi dedicati alle ricerche svolte in ambito di Antropologia filosofica, presso l'Università di Macerata sempre pubblicati nella Collana Percorsi di Etica, rispettivamente: *Creatività ed eccedenza dell'umano* (2015) e *Umano disumano postumano* (2017) e raccoglie le ricerche svolte dai maggiori studiosi in ambito filosofico antropologico e storico filosofico.

I diversi contributi consentono di apprezzare i modi con i quali l'eccezionalità umana è stata messa al centro della riflessione filosofica. Questo tema (Angelo Campodonico), che apre il volume, offre un quadro ampio di suggestioni teoriche di rilievo che vengono accostate anche passando in rassegna le diverse posizioni e provando a cogliere

\* È professoressa associata di Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Macerata, dove insegna Antropologia filosofica.

gli elementi di continuità e di discontinuità nei modi di trattare, ad esempio, la questione della trascendenza dell'umano, nel passaggio da una tradizione filosofica all'altra. Ne risulta un quadro ricco e ampio capace di valorizzare la capacità tutta umana di stupirsi, ma anche la dimensione individuale e relazionale dell'essere personale.

Per validare l'efficacia di una simile proposta riflessiva si è cercato di saggiare alcuni interpreti, cominciando da Aristotele (Arianna Fermani), che, nel corso delle diverse epoche hanno messo a fuoco proprio il confronto tra umano e animale. In particolare lo Stagirita ci offre un primo e interessante resoconto dei possibili elementi di continuità e discontinuità tra umano e animale, offrendo interessanti spunti anche per le epoche successive. Le analisi condotte hanno mostrato non pochi elementi di grande attualità anche per l'elucidazione e la chiarificazione degli ambiti etico politico o antropologico.

Ripartendo dalle ricerche antropologiche contemporanee si è riconosciuta (Giovanni Grandi), in alcuni autori (come nel caso di Gehlen), l'esigenza di tener presente il confronto con una tradizione filosofica, certamente più connotata in senso religioso, che non può essere semplicisticamente liquidata. Da qui il desiderio di mettere a fuoco, in maniera più pertinente e con un serrato confronto con i testi, il nucleo portante della riflessione filosofica di Tommaso d'Aquino, il quale è riuscito nell'intento di tenere salda l'unitarietà dell'essere umano, pur nella valorizzazione della differenza e della stessa creatività.

Un contributo decisivo viene anche dalla riflessione moderna che ha saputo mantenere salda un'attenzione nei confronti del posizionamento e della centralità dell'uomo (Iolanda Poma). In tale prospettiva di ricerca il contributo offerto rispettivamente da Kant e da Rousseau offre non pochi elementi che arricchiscono il quadro già ampio della riflessione. Nel caso di Kant l'angolo visuale, a partire dal quale rileggere la questione della differenza antropologica, è quello del rapporto tra natura e libertà, mentre per Rousseau è attraverso la dimensione autobiografica che la questione della temporalità si qualifica come un elemento essenziale e portatore della differenza a livello antropologico.

Il confronto con la ricerca antropologica, come ho cercato di sviluppare nel mio discorso, specie quella sviluppatasi in Germania intorno agli anni Trenta del Novecento, ci pare rappresenti un momento significativo per comprendere la differenza antropologica, proprio per il modo con il quale i diversi autori hanno declinato la questione della

peculiarità dell'umano nel suo confronto con tutte le altre sfere degli esseri viventi.

Il quadro contemporaneo offre un panorama pressoché inesauribile di proposte tra le quali occupa un posto di primo piano, anche il lavoro di Paul Ricoeur (Greta Mancini), anche in riferimento alla sua proposta di un'*anthropologie de l'homme capable*. In simile contesto la riflessione di Ricoeur offre un preliminare e significativo confronto sul tema della differenza sul piano di un'ermeneutica del sé, al centro della quale domina la questione della ricerca tra identità ed estraneità. In tale prospettiva la temporalità ritorna come elemento identificante e di differenziazione che apre l'io alla questione radicale del suo essere altro da ciò che era, che è e che sarà.



# L'eccezionalità umana

La differenza come questione antropologica

ANGELO CAMPODONICO\*

## 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 fermezza, il

\* È professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Genova. È direttore del Centro Interuniversitario Aretai.

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<sup>1</sup>. Penso, in particolare, a Simone Weil, Elizabeth Anscombe, Iris Murdoch<sup>2</sup>. Di qui da un lato una tendenza unificante razionali-

1. Per la critica all'interpretazione scienziata della scienza moderna cfr., in particolare, G.E.M. ANSCOMBE, *Causality and Determination*, in *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. ANSCOMBE*, vol. II: *Metaphysics and Philosophy of Mind*, Basil Blackwell, Oxford 1981, pp. 133–147, trad. it. in "Acta Philosophica", vol. XI, (2002), fasc. 2, pp. 197–214.

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

stica, 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 accentuazione<sup>3</sup>. Questa oscillazione la si ritrova già in Hobbes e fino a oggi in molti autori e filoni del pensiero moderno e contemporaneo.

## 1. 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<sup>4</sup>. 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 sia 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 nell'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

3. 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* (neuronal, 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 neuronal, pulsionali, mediatici, sociali, ecc: insomma, la libertà è bersaglio di un incitamento nevrotizzante a esercitare una libertà che non si possiede».

4. Si veda, per es., Y.N. HARARI, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, H. SECKER, London 2016 trad.it. *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2017.

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 enigmi.<sup>5</sup>

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 esistono altre forme di naturalismo per esempio cosiddette "liberali", secondo le quali la conoscenza scientifica non esaurisce tutta la conoscenza della natura e dell'uomo<sup>6</sup>.

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)<sup>7</sup>. Ricordiamo la famosa espressione di Pascal «L'uomo supera infinitamente l'uomo»<sup>8</sup>. 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*:

5. P. VAN INWAGEN, *Our Deepest Beliefs about Ourselves in What is our Real Knowledge about the Human Being*, Pontificia Academia Scientiarum, trad. a cura di M. SANCHEZ SORONDO, Vatican City 2007, pp. III–II4.

6. Cfr., per esempio, la posizione di M. DE CARO, M. MARRAFFA, in *Mente e morale. Una piccola Introduzione*, Luiss University Press, Roma 2016.

7. 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.

8. B. PASCAL, *Pensées*, 122.

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 divine.<sup>9</sup>

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 costituiscono la forma più alta di conoscenza, se è vero che la realtà più elevata del cosmo non è rappresentata dall'essere umano»<sup>10</sup>.

Quindi, date queste premesse, possiamo capire l'indignazione contro l'idea dell'uomo meramente naturalistica (in senso riduttivo) o 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:

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

9. ARISTOTELE, *Parti degli animali* I, 5, pp. 644b 25–645a 35.

10. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, pp. 1141a 34–1141b.

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 comprensione.<sup>11</sup>

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 quale mediatore fra entrambe, delle bontà corporali e spirituali<sup>12</sup>.

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 natura<sup>13</sup>. 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 temperati<sup>14</sup>.

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

12. TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3 pr.

13. 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.

14. 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.

Come si nota nell'enciclica *Laudato Sì* 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 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».<sup>15</sup>

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), ma l'uomo, la sua esistenza. Nota sinteticamente Rème 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 terra.<sup>16</sup>

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.

15. FRANCESCO, *Laudato sì*, p. 155.

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

## 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. Il paradosso contemporaneo è quello di un uomo tendenzialmente schizofrenico che è attratto dall'animalità al di fuori di se stesso, ma non riconosce pienamente e coerentemente la sua peculiare animalità di animale razionale, animalità che si manifesta particolarmente nella differenza sessuale e nella dimensione generativa e della cura della prole.

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 mero animale [...] non vi sono eccezioni in natura. Non v'è nulla di nuovo, di veramente nuovo, *non può esservi* nulla di nuovo, veramente nuovo. Tutto è uguale, massificato<sup>17</sup>.

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

17. Cfr. C. DELSOL, *Elogio della singolarità. Saggio sulla modernità tardiva*, Liberlibri, Macerata 2008.