

ALESSANDRA MODUGNO
INTELLIGENZA DELLA REALTÀ
E AZIONE RESPONSABILE:
IL “FATTORE UMANO” COME
META-CRITERIO

1. *Introduzione*

Il sapere e saper fare, di cui gli esseri umani sono insieme soggetti artefici e oggetti referenti, offrono oggi potenzialità tecniche e tecnologiche connotate da attraenti opportunità, in particolare in ambito medico, ma insieme portatrici di effetti certi, probabili o possibili ad altissimo rischio¹, intersecati a problemi etici, politici, organizzativi molto complessi. Il termine “complessità”, infatti, presiede in modo sempre più determinante la lettura della realtà utile a intervenire in essa in vario modo, in particolare da parte dei decisori politici o di chi è dotato di maggiore consapevolezza – di sé e delle situazioni – e di adeguati strumenti di lettura e interpretazione. D'altra parte, assumere la premessa che “la realtà è sempre più complessa”, ossia porre in causa fattori molteplici non solo interconnessi, ma spesso difficilmente o per nulla compaginabili, favorisce la convinzione che la linea operativa per cui optare – almeno secondo la convinzione di molti se non dei più – debba necessariamente essere quella di un compromesso, di una “conciliazione in situazione”, che in fondo è il cuore della pratica politica, nello specifico di quella democratica.

C'è un altro elemento che mi sembra opportuno far emergere, ossia l'accelerazione che connota le dinamiche umane nelle società occidentali: sembra convinzione condivisa e indiscutibile che “veloce” sia “di per sé bene” e, potendo scegliere, sia “senz'altro meglio”, pertanto in forza di tale criterio è facile si sottometta – o sacrifichi – la riflessività, che esige lentezza e ponderatezza, alla rapidità risolutiva, la comprensione profonda

1 Segnalo alcuni studi che pongono in evidenza, in termini teoretici e bioetici, i rischi intrinseci alla dilatazione delle potenzialità applicative della tecnologia: J-M. Besnier, *L'uomo semplificato*, Vita e Pensiero, Milano 2013; C. Caltagirone (a cura di), *L'umano e le sfide della tecnica*, Morcelliana, Brescia 2019; L. Grion, *Chi ha paura del post-umano?*, Mimesis, Milano 2021.

e piena del problema in questione alla sua immediata eliminazione. Questa insofferenza alla “dilazione o dilatazione del tempo” si coglie a mio avviso sia nell’approccio alla vita quotidiana delle persone comuni, sia nei paradigmi interpretativi che si evince presiedano ai momenti decisionali, più visibili nel macrocosmo delle vicende socio-politiche nazionali e internazionali, ma presenti anche nei microcosmi individuali.

Eppure, benché la tecnologia di cui non sappiamo più far a meno – penso in particolare ai dispositivi con cui lavoriamo e comunichiamo costantemente – sembri azzerare le distanze spaziali e annullare la successione temporale a favore dell’immediato, del contemporaneo – spazio e tempo virtuali che viviamo come iper-reali – mi sembra sia tanto più urgente recuperare e preservare momenti di riflessività, nell’esistenza personale e nella gestione delle organizzazioni. Ancor prima è allora necessario tematizzare perché sia dirimente l’esperienza di una consapevole, accurata e educata riflessività, come sia possibile realizzarla, perché vada ricollocata in una posizione preminente nei percorsi formativi, in particolare rivolti ai giovani.

Di fronte alla pur comprensibile tendenza a situare il confronto culturale sul piano delle soluzioni politiche – che cosa sia “conveniente” o “giusto” o “bene” fare –, richiamando i principi etici che vi sono sottesi, vorrei invece proporre un “riposizionamento dello sguardo”, cioè di fissare innanzitutto l’attenzione su ciò che difficilmente si tematizza, ossia il criterio-guida dei processi di pensiero, spesso inconsapevolmente assunto e perciò non sottoposto a vaglio, eppure operante nelle dinamiche valutative e decisionali. Di certo è un’opzione possibile focalizzare l’attenzione sulle variabili insite nella “questione della macchina” oppure, ancor più precisamente e in termini situazionali, su ciò che è in gioco nelle singole situazioni in cui è implicata l’applicazione delle macchine – penso alla relazione persona-macchina o ai vari ambiti della comunicazione in cui persone si avvalgono di macchine come mediatori relazionali –. Tuttavia, ritengo possa essere altrettanto interessante risalire “alle spalle del problema” e provare a intercettare i criteri con cui intelligenza e ragione umane compiono i processi loro propri ed elaborano pertanto le risposte cognitive e operative nei singoli eventi di cui siamo protagonisti e spettatori.

Con questo contributo scelgo pertanto di concentrare l’attenzione proprio su tale aspetto, sorta di “dimensione carsica”, che tuttavia esprime a mio avviso il principale impegno del filosofo teoreta, a cui compete far emergere le domande inesprese, e non per questo meno rilevanti, in quanto itinerario di orientazione e riconduzione ai principi di ciò che costituisce

l'essere ossia la realtà, “le cose così come stanno”². Ritengo infatti che se il confronto o la discussione non si situa “a monte” delle questioni, facilmente – se non inevitabilmente – essi saranno infecondi o acutizzati dalla polarizzazione delle posizioni, spesso tutte ragionevolmente legittime. Le domande guida che intendo porre e pormi sono pertanto: quali “premesse” e “criteri” governano i processi di pensiero e decisionali propri dell'essere umano? Si tratta di “regole” assunte a seguito di scelte opzionali oppure di “principi” insiti nella sua struttura costitutiva? quale concezione dell'essere umano – e quindi quale sguardo su di sé e sull'altro accanto a me – è sottesa ai processi di ragionamento con cui prevalentemente si prendono decisioni nei diversi ambiti – la famiglia, la professione, la vita relazionale, le realtà sociali, gli organismi politici – in cui le persone agiscono *per sé e/o con e per altri*?

La tesi che intendo argomentare è che è cogente accogliere la sfida di concepire quale meta-criterio per dirimere le questioni pratiche l'essere umano concreto – non tanto il “singolo soggetto” quanto il “concreto vivente” per dirla con Guardini³ –, a partire da un nucleo ontologico in grado di essere riconosciuto come denominatore essenziale che trascenda le posizioni divergenti e in qualche modo sia capace di intercettarne elementi accomunanti. Si tratta certamente di una tesi sfidante, perché accetta di provare a guardare in faccia il problema pratico e teoretico insieme del relativismo nei suoi vari volti e nelle sue consolidate attuazioni culturali⁴. Intende infatti provare a situare il problema della *governance* democratica non sul piano della legittimazione *delle* ragioni sottese alle decisioni, ma su quello del fondamento ontologico della ragione⁵.

2. Esigenza e cogenza del principio

Il primo punto che vorrei argomentare è che l'attività stessa dell'umana intelligenza, che non esige di essere dimostrata, in quanto come direbbe Wittgenstein “si mostra da sé”⁶, poggia su alcuni principi. Ciò attesta

2 Cfr. R. De Monticelli, *Il dono dei vincoli*, Garzanti, Milano 2017, in particolare pp. 53, 57, 75-76.

3 Cfr. R. Guardini, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997.

4 Cfr. D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007.

5 Cfr. P. Monti, C. Ungureanu, *Contemporary Political Philosophy and Religion*, Routledge, New York 2018.

6 Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 2009, p. 45.

che, *prima* di metodi, schemi e premesse che assumiamo o adottiamo per pensare e decidere delle nostre azioni, sta qualcosa che *precede* il nostro spazio decisionale e che, a ben guardare, lo rende possibile. Pertanto, a cui possiamo ancorarci quale criterio per leggere la realtà e operare in essa. È quantomai attuale, non solo nel dibattito pubblico ma in generale nelle diverse situazioni comunicative, il dilemma tra verità e relativismo, che negli ultimi tempi è stato reso più complesso dall'opzione della postverità e dall'inserimento della pratica del "politicamente corretto", da cui recentemente sembra propagarsi la "cultura della cancellazione". Si potrebbe descrivere tali fenomeni come evoluzione applicativa di forme di riduzionismo logico-ontologico, speculari alle esigenze inevitabili della tolleranza politica e viceversa – difficile evincere quale sia la causa e quale l'effetto –. È certo tuttavia che vadano problematizzati, per poter rispondere con piena consapevolezza – potremmo dire "in scienza e coscienza" – a ogni questione, nello specifico a quelle insite nel rapporto essere umano-macchina.

Secondo Ferraris, «quella che si chiama "postverità" non è che la polarizzazione del principio capitale del postmoderno (ossia la versione più radicale dell'ermeneutica), quello appunto secondo cui "non ci sono fatti, solo interpretazioni"»⁷. A suo dire, il postmoderno è un processo⁸ che sfocia nella postverità, la cui condizione tecnologica di possibilità è la documedialità, ossia la sinergia tra capacità di produrre testi e capacità di diffonderli o "condividerli" su ampia scala, oggi effettivamente alla portata di ogni fruitore di informazione⁹. Questo stato di cose si rispecchia – o forse ha contribuito a generarlo? – in una società composta da monadi, «individui o microcomunità che sono altrettanti atomi di volontà, i quali si rappresentano sul web non attraverso la produzione di artefatti [...] bensì attraverso la creazione e diffusione di oggetti sociali (autorappresentazioni, status, selfie, contatti, mail...)»¹⁰: ciò decreta l'atomizzazione delle credenze e «la verità che si posta» come massima produzione dell'Occidente¹¹. C'è certamente del vero nelle caustiche asserzioni di Ferraris, la cui conclusione – ossia che sia giunto il tempo di una verità "mediana" o "mesoverità"¹² – a mio avviso resta tutta-

7 M. Ferraris, *Postverità e altri enigmi*, il Mulino, Bologna 2017, p. 21.

8 Cfr. *ivi*, pp. 25-27. Si veda anche un'analoga ricostruzione in G. Maddalena, G. Gili, *Chi ha paura della postverità? Effetti collaterali di una parabola culturale*, Marietti, Genova 2018.

9 Cfr. *ivi*, pp. 69-75.

10 *Ivi*, p. 109.

11 *Ivi*, p. 115.

12 Ferraris definisce mesoverità, cioè una verità che non supera i limiti né per eccesso né per difetto, come «l'incontro fra ontologia ed epistemologia operato dalla tecnologia», sostenendo pertanto che la verità «è quello che si fa, l'insieme

via debole e poco convincente. Ai fini della riflessione in corso, mi sembra sia più funzionale coglierle come indicatore di una narrazione difettiva dei processi storici attraversati dalla cultura occidentale e provare ad affondare lo sguardo sulla scarsa tenuta delle premesse da cui muove, cioè sull'inevitabile concessione al relativismo che l'Occidente pluralista e democratico a un certo punto della sua storia sarebbe stato costretto a fare.

Infatti, la premessa che Ferraris assume ma non discute è la necessità del relativismo, la cui ultima filiazione è appunto il postmoderno nelle sue attuali forme. Sul relativismo e l'esigenza di verità, ma soprattutto sulla debole tenuta dell'identificazione tra verità e giustificazione o verità e certezza restano a mio avviso estremamente stimolanti le argomentazioni di Marconi. Parlare di verità, precisa Marconi, impone certamente di distinguere il piano ontologico da quello epistemologico, ma esige anche di mantenere la polarità di queste due dimensioni, senza schiacciare l'una sull'altra. Certamente giustificare – ossia supportare con argomentazioni più o meno valide o forti o vere – una determinata affermazione dipende da aspetti legati a soggetti e circostanze, perciò si connota di relatività, ma ciò non implica che tale relatività inerisca al piano ontologico della verità¹³. È cruciale, rinforza De Monticelli, «distinguere il modo in cui le cose stanno, la verità, che c'è [...] e la certezza, o più in generale il riconoscimento sempre fallibile, sempre provvisorio che della verità siamo in grado di dare»¹⁴. Confondere verità e umano accesso a essa, errore che anche Heidegger e Rorty sembrano compiere, coincide con sostenere la dipendenza della verità dalla mente, ossia – precisa Marconi – «un modo in cui le cose stanno dipende da una concettualizzazione: non esiste se non per via di quella concettualizzazione»¹⁵. Ma tale tesi è controintuitiva, cozza con un'evidenza: ci imporrebbe infatti di sostenere che acquisizioni concettuali su specifiche realtà, elaborate a un certo punto della storia umana grazie allo sviluppo degli strumenti conoscitivi, hanno il “potere” di “determinare l'essere” di quelle realtà¹⁶, il che è palesemente insostenibile.

delle proposizioni vere che emergono dalla realtà» ed enunciando in questo modo quella che egli definisce come «teoria positiva della verifica»: ivi, pp. 127 e 148. Alcune mie osservazioni in proposito si trovano in A. Modugno, *Pensare criticamente. Verità e competenze argomentative*, Carocci, Roma 2018, pp. 59-61.

13 Cfr. D. Marconi, *Per la verità*, cit., pp. 15-21.

14 R. De Monticelli, *Importante non nominare il nome di Dio invano*, in E. Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia del XXI secolo*, Marsilio, Venezia 2005, pp. 175-182, p. 180.

15 D. Marconi, *Per la verità*, cit., p. 64.

16 Marconi fa significativamente un esempio attinente l'ambito della chimica – il sale di cui a un certo punto della storia si acquisisce la cognizione come cloruro di

Il relativismo concettuale, secondo cui appunto esistono non fatti ma interpretazioni, anche nella versione di Hacking¹⁷, che per Marconi è la più convincente, rivendica agli schemi mentali – cioè ai modi o stili con cui ciascuno di noi utilizza la mente – la capacità di determinare se non la realtà, quantomeno quale realtà esista e quali ne siano le regole di sussistenza e coerenza¹⁸. Questo punto è particolarmente dirimente e su di esso tornerò tra breve: per ora mi interessa evidenziare la similarità tra la posizione del relativista concettuale, in cui l'epistemologia sostituisce l'ontologia, e quella proposta da Ferraris, in cui la tecnologia dovrebbe costituire la mediazione tra le due. A mio avviso, il loro approccio è il medesimo: Ferraris sostituisce all'epistemologia, prevalente nelle teorie da lui definite ipoveritative, la tecnologia, assecondando una forma più larvata ma non meno effettiva di relativismo, solo confezionato nella cornice di un "realismo apparente"¹⁹.

Lo snodo per me chiave delle riflessioni di Marconi è rappresentato dalle precisazioni che egli offre su una forma di relativismo meno spinta rispetto a quello concettuale, ossia l'epistemico: secondo questa posizione, la cifra della relatività sta nel ritenere che non vi siano meta-criteri con cui stabilire la validità di un criterio di verità, ossia nell'impossibilità «di giustificare un criterio di verità indipendente dal criterio che pretende di giustificare»²⁰. Benché Marconi ritenga il relativismo epistemico una posizione «filosoficamente rispettabile» e che «di per sé non coincide con il relativismo sulla verità, né la implica»²¹, egli non può negare che sul piano pratico ritenere in radice non ammissibile la possibilità di giustificare in senso pieno, cioè veritativo, un meta-criterio che sia non solo guida alla ragione teoretica ma anche alla ragione pratica è un'ipoteca molto pesante, sia nella vita personale, sia in ambito socio-politico²².

Proprio qui a mio avviso vale la pena provare ad attraversare il problema con maggiore speranza se non di elaborare una soluzione universalmente condivisibile, quanto meno di offrire un punto di convergenza più avanzato. Ciò soprattutto perché l'alternativa a tale tentativo sembra una deriva che rischia di assumere alternativamente le forme dell'indifferenza o della

sodio – e altri inerenti la genetica, la fisica nucleare, etc.: *ibidem*.

17 Cfr. I. Hacking, *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002.

18 Cfr. D. Marconi, *Per la verità*, cit., p. 62.

19 Cfr. M. Ferraris, *Postverità e altri enigmi*, cit., pp. 142-158.

20 D. Marconi, *Per la verità*, cit., p. 52.

21 Ivi, p. 53.

22 Cfr. ivi, pp. 53 e 130 e sgg.

violenza: quando Marconi osserva che «il “rispetto” astensionista predicato dai relativisti è una posizione debole e perdente, che non si riesce a sostenere a lungo perché i valori *esigono* di essere messi a confronto»²³ mi sembra profetizzi gli sviluppi del *politically correct* e della sua problematica orientazione alla *cancel culture*²⁴.

La domanda che vorrei porre è pertanto la seguente: è possibile argomentare non solo la possibilità ma l'esigenza di individuare un meta-criterio che regoli pensieri e azioni umane? Da parte mia ritengo non solo sia possibile, ma costituisca un'esigenza intima del pensiero umano e un contrafforte determinante a tutela della vita democratica. La risposta che provo a fornire si articola in due passaggi e giunge a un'importante conclusione: il primo passaggio argomenta l'esigenza insita in ogni realtà di un "principio" costitutivo, il secondo si appunta sull'essere come principio dell'intelligenza, intesa in senso estensivo e intensivo come fondamento dell'essere umano; in forza di ciò, è sensato approdare conclusivamente a concepire la persona umana come "diritto sussistente".

Pagani reperisce nei testi di Rosmini la chiave teoretica per riaffermare la primalità del "principio"²⁵ come ciò che riverbera la "natura delle cose" rispetto a regole e assiomi di umana istituzione, dunque derivati e convenzionali: il principio è primale, perciò indisponibile, non si evince per ragionamento, ma si ammette per esigenza di fondatezza del ragionare stesso, in quanto è «l'antepredicativo per eccellenza: quello che, in termini tommasiani, sarebbe il *notissimum*, implicito in ogni apprensione»²⁶. In altri termini: il fatto che l'essere umano apprende e produce ragionamenti –

23 Ivi, p. 137.

24 Cfr. R. Hughes, *La cultura del piagnisteo. La saga del politicamente corretto*, Adelphi, Milano 1994; E. Capozzi, *Politicamente corretto. Storia di una ideologia*, Marsilio, Venezia 2018; P. Norris, *Cancel Culture: Myth or Reality?*, in "Political Studies", 2021, pp. 1-30: Norris significativamente definisce la *cancel culture* come «strategia collettiva adottata da attivisti che esercitano pressioni sociali volte a ottenere l'esclusione culturale di determinati bersagli, istituzioni, gruppi o singole persone, accusati di parole o fatti, stigmatizzati e criminalizzati»: p. 4. Come osserva acutamente Battioni, tale strategia è posta in atto in nome del bene e del progresso, in vista di un'inclusività che anziché cercare fattori di convergenza esclude o accusa chi non è disponibile al conformismo del pensiero unico: cfr. G. Battioni, *Cancel Culture, diritti e libertà di espressione*, in "Prospettiva Persona", n. 116, 2021 (2), pp. 51-62, p. 54.

25 Cfr. A. Rosmini, *Degli studi dell'Autore*, in *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1979, n. 46.

26 P. Pagani, *Rosmini e l'organismo delle scienze*, in F. Bellelli, G. Gabbi (a cura di), *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2016, pp. 123-177, p. 126.

l'esperienza razionale in senso lato – attesta l'essere e una forma di connessione tra pensiero umano e ciò che è altro da esso²⁷. Infatti Pagani connota tale atto di riconoscimento del principio come «il “per sé manifesto”» quale «ispezione fenomenologica, che lascia libero ogni contenuto di potersi manifestare secondo la sua specifica indole; nella consapevolezza, però, che il manifestarsi è una costante ontologica e quindi che ogni regione del reale è rispettata veramente solo se risolta nell'essere, cioè se trattata senza ometterne le esigenze principali»²⁸. Questo punto è dirimente: a volerlo vedere – e qui è dove si situa la disponibilità soggettiva o se ne insinua il rifiuto – l'essere si rende visibile, certamente a un vedere parziale, ma autenticamente tale. Il carattere universale del principio – significativamente ancora Pagani vede nel suo connotarsi come orizzonte trascendentale un fattore di unitarietà: «*universus* come *versus ad unum*»²⁹ – lo rende ancoraggio metafisico e insieme garante di ogni singolarità e specificità.

E ancora Rosmini a offrire lo spunto teoretico chiave per interconnettere essere, intelligenza e persona: «il principio della filosofia come scienza dell'uomo è l'essere, ma l'essere ancora *indeterminato* [...] [per] ragione manifesta e innegabile, che antecede logicamente l'essere indeterminato a tutte le cognizioni umane e ne è la forma»³⁰. L'italiano ottocentesco di Rosmini merita di essere riformulato, per maggiore chiarezza comunicativa: la filosofia per lui è scienza dell'uomo, ossia trova coerenza e significato nel sondaggio della realtà umana, per questo l'essere ne è il principio; egli non sta parlando degli esseri, ossia di tutto ciò che c'è secondo espressioni e determinazioni molteplici, quanto di ciò che dà ragione della pluralità delle espressioni e determinazioni esistenti nei vari enti, cioè dell'essere che con evidenza e per esigenza logica le deve precedere ontologicamente e ne consente la formulazione concettuale. Precisa Rosmini: «l'essere, quantunque indeterminato, è assolutamente essere, sebbene non sia essere assoluto»³¹. In un altro passaggio del *Nuovo saggio* precisa che essere e intelligenza sono co-strutturati, denominando “idea dell'essere” la forma d'essere

27 Per un'esplorazione più ampia e diffusamente argomentata mi permetto di rinviare al mio testo *Pensare criticamente. Verità e competenze argomentative*, cit., pp. 47-61.

28 P. Pagani, *Rosmini e l'organismo delle scienze*, cit., p. 126.

29 P. Pagani, *Appunti sulla specificità dell'essere umano*, in L. Grion (a cura di), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, Annuario di Studi filosofici 2009, La Scuola, Brescia 2009, pp. 147-161, p. 148.

30 A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Città Nuova, Roma 2003-2005, 3 Tomi, Tomo I, p. 83.

31 Ivi, Tomo I, pp. 83-84.

che pertiene all'intelligenza umana³². Sciacca, sulla scia di Rosmini ma anche riattualizzando Agostino, afferma che l'attività spirituale «esige un soggetto intelligente e un oggetto intellettuale», per cui il «problema di me che sono è anche il problema dell'essere di cui sono "partecipazione"»³³: l'esplorazione dell'essere umano – della sua esperienza e del suo comportamento – è in primo luogo indagine sull'essere che lo costituisce.

A mio avviso, vi sono due affermazioni di Sciacca che offrono lo spunto a una dilatazione semantica del termine "intelligenza", sia estensiva sia intensiva. Da un lato, egli definisce l'essere «oggetto primo dell'intelligenza e [...] fondamento di ogni conoscere razionale, di ogni volere morale e di ogni sentire». Dall'altro, definisce la «struttura ontologica primitiva» della persona umana «incontro di finito e d'infinito», tensione all'«adeguazione di sé all'essere di cui partecipa», per cui ogni essere umano è «*sintesi primitiva ontologica* [...] unità originaria e primaria di finito e infinito»³⁴. Benché sia marcata la priorità dell'intelligenza *strictu sensu*, ritengo non solo lecito ma coerente con il pensiero sciacchiano, nonché estremamente interessante per la presente trattazione, valorizzare la sua insistenza sia sul radicamento della volontà e del sentire nel medesimo principio ontologico, che ripropone lo stare insieme – "sintesi" – di più elementi in una relazione di co-presenza che però ne tutela la specificità, sia sul fatto che la fondatività della dimensione ontologica è da pensarsi sempre nella concretezza di un'esperienza esistenziale finita.

Proprio il fatto che la persona umana manifesti in modo attuale, singolare, unico e irripetibile l'essere come principio consente a Rosmini di definirla «il diritto umano sussistente: quindi anco l'essenza del diritto»³⁵. L'asserzione è tanto icastica quanto sfidante o provocatoria: se la persona umana, in quanto è, attesta il diritto, ne è l'essenza, allora ciò significa che quanto ciascuno pensa, vuole e sente è di per sé giusto e lecito? Non è così. Al contrario, Rosmini qui identifica nell'essere che costituisce il profilo ontologico della persona umana quel meta-criterio universale, quel fattore "principiale" a cui ricondurre e con cui misurare l'agire pienamente umano, ossia aderente a *ogni* persona come *tutto* e a *tutte* le persone, ciascuna come

32 L'«uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell'essere [...]. Si può definire l'intelligenza nostra la facoltà di veder l'essere [...]. Toltaci la vista dell'essere, l'intelligenza nostra è pur tolta»; «l'idea dell'essere è quella che costituisce la possibilità che abbiamo d'uscir di noi [...] cioè di pensare a cose da noi diverse»: *ivi*, Tomo II, pp. 27 e 122; Tomo III, p. 47.

33 M.F. Sciacca, *L'uomo, questo "squilibrato"*, Marzorati, Milano 1973⁷, pp. 27 e 29.

34 M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, Venezia, Marsilio 2019, pp. 32-33.

35 A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, Cedam, Padova 1967-69, 6 voll., vol. I, p. 192.

unica. Certamente il “discernimento in situazione”, ossia saper commisurare di volta in volta la realtà al meta-criterio, è opera umana, quindi pone in gioco la coscienza e la libertà responsabile dei singoli, dunque è fallibile.

3. Per un profilo dell'umano

Poter sostenere che l'essere umano, interamente considerato e nell'unicità che lo connota, è il meta-criterio a cui ricondurre e con cui misurare la rispondenza alla realtà e la qualità etica dei pensieri e delle azioni, rilancia la riflessione critica e il confronto sul profilo ontologico dell'umano, questione altrettanto complessa e sfidante rispetto a quella di fendere l'atteggiamento ostativo verso la verità da parte dei relativismi. La domanda intorno alla natura e all'identità della persona umana è da sempre la più impegnativa per il filosofo, perché coinvolge direttamente chi se la pone, in quanto nel porla è in sé stesso posto in questione. Chiedersi infatti chi sia la persona umana è inscindibile dall'interrogarsi sul chi sono io in quanto persona umana e questa persona qui, singola e unica. D'altra parte, fare esperienza di sé stessi, percepirsi, conoscere la propria storia non significa di per sé o pienamente avere gli elementi per la conoscenza o la comprensione di sé. In questa sede non è possibile esplorare adeguatamente il tema³⁶; mi limito pertanto a offrire alcuni spunti, sorta di mappatura essenziale, utile a dare ulteriore concretezza a quanto argomentato sinora.

Il punto decisivo da sottolineare in prima battuta è la presenza nell'essere umano come tale, pertanto in ciascuna persona umana concreta – e ho argomentato sopra che ciò vale per ogni essere –, di un nucleo ontologico stabile, durevole, su cui si innestano i mutamenti che esistenzialmente attraversa, che non sarebbero né possibili né percepibili se tale “dimensione sostanziale” non vi fosse³⁷. Essa è connotata in termini relazionali: secondo

36 Mi permetto un rinvio a un mio recente lavoro sull'argomento: A. Modugno, P. Premoli De Marchi, *Capolavoro e mistero. Esperienza e verità dell'essere umano*, Franco Angeli, Milano 2022.

37 A fronte della convinzione di alcuni che si debba superare il concetto di “natura umana” (cfr. ad esempio C. Saraceno, *Coppie e famiglie. Non è questione di natura*, Feltrinelli, Milano 2021) due giganti contemporanei del pensiero filosofico come John Henry Newman e Robert Spaemann si esprimono a proposito nei seguenti termini: se «non posso supporre che esisto [...] non ho niente su cui speculare, e farei meglio a metter da parte la speculazione. Tale quale sono è il mio tutto; questo è il mio essenziale punto di vista, e lo si deve prendere per dato; altrimenti, il pensiero non è che un vano divertimento [...]. Sono ciò che sono, o non sono niente. Non posso pensare, riflettere o giudicare del mio essere, senza

Maspero, l'apporto specifico del pensiero cristiano alla riflessione greca sta nel ripensare il *logos* come relazione, ossia nell'illuminare il fatto che la sostanza non si riesce a pensare adeguatamente e per davvero se non costituita dalla relazione, che «ne è la dimensione immanente»³⁸.

Affermare che la persona umana è costitutivamente relazionale – o come afferma Pagani che «vive in relazione con un orizzonte», capacità che può anche definirsi «apertura trascendentale»³⁹ – non significa identificare (o risolvere) l'essere umano nelle relazioni in cui si ritrova o che istituisce, ossia concepirlo come pura trascendentalità⁴⁰, ma compaginare sostanza e relazione come co-principi del profilo ontologico umano. Perciò Donati, rispondendo alle varie forme possibili di «relazionismo», il cui rischio è fondere l'io nell'altro con cui si rapporta, precisa che ciò che «mi costituisce è la *relazione con l'altro*, non l'altro come tale», per cui l'unità tra «io» e «tu» è «unità *della/nella* differenza, una unità che non annulla, anzi rispetta e promuove la nostra differenza»⁴¹.

Sostanza e relazione aprono ad altre categorie antropologiche, in qualche modo coesenziali e rivelative dell'identità umana: autocoscienza, libertà, fisicità e spiritualità. Unica tra i viventi, la persona umana possiede la capacità, e direi pure l'esigenza profonda, «di «ritornare su di sé» avendo sé come un contenuto (radicalmente privilegiato) di sé stessa», che si radica nel suo «sporgimento intenzionale»: «è perché è originariamente collocato oltre sé che l'uomo può ritornare su di sé»⁴², il che lo rende del tutto non commensurabile con la macchina.

L'essere autocosciente rende la persona umana portatrice di coscienza morale, di libertà e responsabilità: benché resti acceso il dibattito su questi

partire dal punto stesso che aspiro a raggiungere» (J. H. Newman, *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, in *Scritti filosofici*, Bompiani, Milano 2014, pp. 847-1701, p. 1431); il «concetto di persona non serve a identificare qualcosa in quanto qualcosa, ma asserisce qualcosa circa qualcosa che è già un determinato essere così-e-così» (R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 8).

38 G. Maspero, *Essere e relazione: l'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013, p. 165.

39 P. Pagani, *Appunti sulla specificità dell'essere umano*, cit., p. 147.

40 Per un approfondimento cfr. C. La Rocca, *Trascendentalismo*, in R. Lanfredini (a cura di), *Filosofia: metodi e orientamenti contemporanei*, Carocci, Roma 2022, pp. 25-50.

41 P. Donati, *L'enigma della relazione e la matrice teologica della società*, in P. Donati, A. Malo, G. Maspero (a cura di), *La vita come relazione. Un dialogo fra teologia, filosofia e scienze sociali*, EDUSC, Roma 2016, pp. 23-72, pp. 57-58 (il corsivo è mio).

42 P. Pagani, *Appunti sulla specificità dell'essere umano*, cit., p. 148.

temi⁴³, in particolare intorno all'effettiva padronanza delle proprie azioni da parte di ciascuno, le ragioni dei sostenitori del libero arbitrio sono decisamente più convincenti⁴⁴. Il respiro della libertà, che secondo eccellenza è iniziativa *di bene* e *per il bene*⁴⁵, si coglie anche nella capacità immaginativa e progettuale⁴⁶, come nella percezione dei bisogni ed enucleazione dei desideri di cui ogni vita si connota⁴⁷, elementi tutti da considerare nel valutare le scelte morali da compiersi o compiute.

Un'altra prospettiva da cui osservare i co-principi sostanza e relazione è quella della pluridimensionalità della persona umana: è evidenza ineludibile che l'unità-unicità umana è veicolata dalla fisicità, eppure la dimensione somatica o quella psichica non esprimono l'interesse del soggetto, non la "risolvono" in sé stesse⁴⁸. Proprio l'esplorazione dell'organico, nella duplice connotazione biologica e psichica, ad avviso di Scheler attesta l'esigenza di un piano non fisico, ma metafisico o spirituale, per cui l'essere umano è definibile "asceta della vita"⁴⁹, capace di distanziarsene, di non esserne condizionato, di mantenersi pienamente "vitale" e insieme ulteriore a tale piano. Così Scheler: la «caratteristica fondamentale di un essere spirituale [...] consiste nella *sua emancipazione da ciò che è organico*, nella sua libertà, nella sua capacità che esso, o meglio il centro della sua esistenza, ha di svincolarsi dal potere, dalla pressione, dal legame con la "vita" e con quanto essa abbraccia»⁵⁰.

È interessante considerare che sondare il dinamismo relazionale delle dimensioni della persona – *in* ciascuna di esse e *tra* loro – riconduca alla libertà intesa sia come iniziativa sia come autogoverno. A tal proposito, Wojtyła sostiene che alla spiritualità si debba "la rivelazione e la reale liberazione dell'unità della persona nell'atto": l'"elemento *spirituale* dell'essere umano [...] *decide dell'unità dell'uomo* [...] è origine del dinamismo proprio della persona" espresso "nell'operatività e nella responsabilità, nell'autodeterminazione e nella coscienza morale, nella libertà e nel riferimento alla

43 Cfr. M. De Caro, *Libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004; D.C. Dennett, *L'evoluzione della libertà*, Raffaello Cortina, Milano 2004; M. Reichlin, *La coscienza morale*, il Mulino, Bologna 2019.

44 Cfr. J. Seifert, *In Defense of Free Will. A critique of Benjamin Libet*, in "The Review of Metaphysics", 65, December 2011, pp. 377-407.

45 Cfr. M.F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, Marzorati, Milano 1965.

46 Cfr. P. Pagani, *Appunti sulla specificità dell'essere umano*, cit., p. 148.

47 Cfr. R. De Monticelli, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2003.

48 Cfr. P. Pagani, *Appunti sulla specificità dell'essere umano*, cit., pp. 159-160.

49 M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel mondo*, Armando, Roma 2006³, p. 159.

50 Ivi, cit., p. 144.

verità”⁵¹. Egli pone in luce contestualmente sia l’unità sia la complessità personale: l’essere umano «si presenta come “qualcuno” materiale che è corpo, e nel contempo l’unità personale di questo “qualcuno” materiale è determinata dallo spirito, dalla spiritualità, dalla vita spirituale»⁵².

Vorrei concludere la rapida mappatura proposta con il concetto di “limite” o “finitezza”: Maspero asserisce che solo in un paradigma relazionale è possibile accogliere e, per quanto umanamente possibile, comprendere il limite⁵³; Sciacca lo definisce il «costitutivo ontologico di ogni essere e, come tale, né una deficienza né un’imperfezione»⁵⁴. In particolare, quest’ultima affermazione può risultare provocatoria e di certo dissonante rispetto a orientamenti come quello transumanista, che spinge verso il “potenziamento tecnologico” (*human enhancement*)⁵⁵. D’altra parte, togliere la finitezza è respingere l’esigenza-cogenza del principio, sia sul piano teorico sia sul piano etico: ciò è non solo epistemologicamente problematico, ma soprattutto esistenzialmente non sostenibile, come argomentato sopra. È importante porre in chiaro che ogni volta che la finitezza propria dell’essere umano non viene operativamente accolta o tutelata – o perché se ne omette qualche dimensione o connotazione costitutiva o perché se ne forza la valenza – si sta manipolando o respingendo il fattore condizionale o principale che fonda lo statuto ontologico dell’essere umano, ma anche – paradossalmente – riaffermandone la presenza imprescindibile, in quanto solo l’ancoraggio al fondamento garantisce ed esprime la natura specifica dell’essere umano, unico capace di accogliere o rifiutare il proprio essere.

51 K. Wojtyła, *Persona e atto*, in *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003, pp. 829-1216, pp. 1063-1064.

52 Ivi, p. 1065.

53 Cfr. G. Maspero, *Dal deserto della pandemia alla rigenerazione della società con la matrice trinitaria*, in P. Donati, G. Maspero, *Dopo la pandemia. Rigenerare la società con le relazioni*, Città Nuova, Roma 2021, pp. 71-138, p. 96: «i limiti e le differenze non sono un problema quando si è in relazione, perché i limiti stessi possono essere riconosciuti come soglie» per accedere al principio infinito che ne dà ragione.

54 M.F. Sciacca, *L’oscuramento dell’intelligenza*, Marzorati, Milano 1972, p. 23.

55 E. Postigo Solana, *Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche*, in “Medicina e morale”, n. 2, 2009, pp. 267-282, p. 267. Cfr. per approfondimenti N. Bostrom, *Intensive Seminar of Transhumanism*, Yale University Press, New Haven 2003; J. Savulescu, N. Bostrom (ed.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2009; J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002; M.J. Sandel, *Contro la perfezione. L’etica nell’età dell’ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2008; L. Grion, *Guerra ai limiti. Sulle filosofie dell’immortalità terrena*, in “Acta philosophica”, vol. 26, II, 2017, pp. 285-306.

4. Educazione e cura di sé

Se le riflessioni fin qui proposte sono state in grado di fornire qualche traccia su cui convergere per identificare nel profilo ontologico dell'essere umano – che si incarna nelle persone concrete che siamo e con cui ci relazioniamo nei vari contesti di vita – il meta-criterio a cui ricondurre le ragioni profonde delle nostre azioni, allora va focalizzato l'impegno a dilatare lo spazio della cura di noi stessi e degli altri – dei giovani in particolare come coloro a cui è affidato il futuro dell'umanità. In tale spazio è necessario non solo nutrire le varie dimensioni dell'essere umano, ma soprattutto educare alla cura, che Mortari delinea come «lavoro del vivere per preservare l'ente che noi siamo» e come «arte dell'esistere per far fiorire l'esserci»⁵⁶ che ci è proprio.

Mortari esprime la cura come pratica che si attua concretamente in una relazione⁵⁷; tuttavia ritengo si possa estenderne la valenza semantica, vale a dire sia considerare la cura come “stile relazionale”, sia inglobarvi gli esiti che possono apportare le azioni di cura realizzate nelle varie pieghe dell'esistenza, in quanto generative di essere e di bene. Le azioni che nutrono la comprensione di sé e che educano adolescenti e giovani a tale comprensione, che offrono riconoscimento e attenzione a tutte le dimensioni costitutive dell'umano sono espressione di uno stile di rapporto con le persone e insieme, forse indirettamente ma in modo effettivo e significativo, azioni che concorrono a preservare un contesto sociale e culturale all'altezza dell'umano, pertanto atti di alto valore politico-civile, espressione di cittadinanza partecipativa. Le agenzie formative e tra queste quelle che per statuto hanno formalmente la missione di educare – la scuola, l'università – per le stesse ragioni della loro esistenza sono chiamate, mentre elaborano i progetti in cui intendono impegnarsi, a interrogarsi su quale visione della persona umana le ispira, su quale concezione ne trasmettono, su quali dimensioni ne stanno nutrendo.

56 L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano 2017, p. 35.

57 Cfr. *ivi*, p. 80.