

SULLE TRACCE DELL'ANIMALE SIMBOLICO

Luca Grion

1. PREMESSA

A centocinquant'anni dalla pubblicazione dell'*Origine della specie* e a duecento dalla nascita del suo autore, il dibattito attorno alla specificità dell'umano risulta tutt'altro che sopito. Alle antiche domande sul senso della vita (chi siamo? da dove veniamo?) Darwin – e con lui i suoi epigoni contemporanei – ha offerto una risposta per molti aspetti sconcertante: l'uomo è il prodotto casuale dell'evoluzione. Noi esseri umani siamo i figli di una selezione naturale che ci ha visti fortunati vincitori della lotteria della vita¹. Non siamo dunque l'esito necessario di un disegno superiore. Non siamo *qualitativamente* diversi dal resto del mondo animale (e tanto meno dai nostri cugini più prossimi, i primati superiori). Per quanto sofisticati e raffinati possano apparire i risultati raggiunti dall'intelligenza umana, noi siamo e restiamo natura e proprio in questo schiacciamento dell'umano sulle sue radici biologiche consiste il senso radicale di quell'atteggiamento, ad un tempo euristico ed antropologico, che va sotto il nome di naturalismo². Secondo tale prospettiva, per rispondere in modo efficace alla domanda sull'origine della specificità umana non si deve cercare al di fuori della natura (e delle sue leggi) – e tanto meno ricorrere a principi di ordine spirituale o trascendente – ma, al contrario, occorre ridurre la complessità dell'umano alle sue componenti più semplici (ai suoi costitutivi elementari). Per capire chi l'uomo sia occorre dunque mettere in luce i meccanismi fisiologici che lo costituiscono e la storia evolutiva che li ha prodotti (ricostruendo quindi gli innumerevoli passi che separano la comparsa della prima cellula procariote dall'affermazione planetaria dell'*homo tecnologicus*). Riduzionismo e naturalismo appaiono così come i due volti di un'indagine che muove dall'assunto di fondo per cui l'uomo è *nient'altro che* natura o, per dirla con le parole utilizzate da Michele Luzzatto nella sua re-

¹ Per una prima introduzione all'evoluzione darwiniana si vedano, tra gli altri: T. PIEVANI, *La teoria dell'evoluzione*, il Mulino, Bologna 2006; E. BONCINELLI, *Le forme della vita. L'evoluzione e l'origine dell'uomo*, Einaudi, Torino 2006.

² Sul tema si veda O. FRANCESCHELLI, *La natura dopo Darwin*, Donzelli Editore, Roma 2007.

cente *Preghiera darwiniana*, dalla convinzione in base alla quale «qualsiasi cosa sia che rende Uomo l'uomo, non è una palese differenza di qualità, ma una impercettibile questione di grado»³.

A partire da simili premesse, con questo studio mi propongo di introdurre il confronto con il paradigma riduzionista attraverso un raffronto con il modo in cui tale prospettiva s'interroga sul tema dell'ominizzazione. Cercherò quindi di sviluppare tale intendimento attraverso una sorta di "mappatura del territorio" che ne recensisca i tratti essenziali ma altresì i limiti esplicativi connessi ad una visione naturalizzata dell'uomo. Per far questo muoverò da una precisa ipotesi di lavoro, sensibilmente diversa dal quadro concettuale sin qui accennato, ovvero dalla convinzione che la chiave per cogliere la peculiarità della "differenza umana" sia rintracciabile a partire dal riconoscimento della dimensione simbolica quale espressione della natura trascendentale dell'umano, ovvero del suo essere abitatore non solo della dimensione empirica (individuale e contingente), ma altresì della dimensione spirituale (universale e necessaria). Da questo spunto iniziale cercherò quindi di sviluppare un percorso che, mettendo a frutto il contributo di diverse discipline (antropologia, biologia, filosofia) provi a riscattare criticamente l'assunto di partenza.

Prima di procedere, tre brevi osservazioni: 1) in queste pagine tratterò la capacità simbolica del pensiero umano quale espressione notevole della coscienza trascendentale, ovvero quale oggettivazione della natura intenzionale del pensiero intesa come capacità del *logos* di porsi in equazione (formale) con la totalità dell'essere. Identità formale, sia detto anche solo per inciso, che può declinarsi secondo due diverse "tonalità": quella del desiderio e quella del conoscere⁴. Ciò a cui rimanda il termine "trascendentale" è dunque la natura "interale" del pensiero (il suo essere automanifestazione dell'intero dell'essere), ovvero la sua capacità di sporgersi al di sopra delle singole determinazioni empiriche; 2) poiché la letteratura relativa a ominizzazione ed emersione della dimensione simbolica è quanto mai vasta e variegata – mentre lo spazio di un articolo costringe ad una selezione assai brutale – mi limiterò a richiamare solo una ristretta cerchia di autori scelti in ragione non soltanto della loro rilevanza scientifica, ma altresì della loro significatività da un punto di vista socio-culturale; 3) il confronto critico col paradigma riduzionista non vuol negare la rilevanza della dimensione prettamente naturale che caratterizza l'umano (né il valore della ricerca scientifica impegnata su tale fronte d'indagine), quanto piuttosto sottolineare ciò che un simile approccio tende ad escludere ovvero, per dirla con Platone, tutto lo spazio della "seconda navigazione".

³ M. LUZZATO, *Preghiera darwiniana*, Cortina Editore, Milano 2008, p. 32. Queste parole di Luzzato richiamano esplicitamente quanto sostenuto da Darwin ne *Le origini dell'uomo* [1871].

⁴ Per una corretta calibrazione del termine "trascendentale" si rimanda a: G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza* [1938], Vita e Pensiero, Milano 1995; G. BONTADINI, *Studi sull'idealismo* [1942], Vita e Pensiero, Milano 1996; mi permetto infine un riferimento ad un mio testo: *La vita come problema metafisico. Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

2. COSA SI INTENDE PER RIDUZIONEISMO?

Sino ad ora si è fatto un riferimento generico al riduzionismo, senza accennare ad una sua definizione analitica. Tale termine non è tuttavia univoco e converrà quindi provare a definire meglio i contorni di una nozione fortemente controversa in ragione della pluralità di accezioni secondo cui essa viene utilizzata.

In prima battuta possiamo muovere dalla considerazione che segue: un atteggiamento riduzionista è solitamente caratterizzato dal fatto che cerca di considerare determinati ordini di fenomeni come soggetti alle leggi – meglio o più precisamente stabilite – di un altro ordine di fenomeni ritenuti, per qualche ragione, più fondamentali⁵. Obiettivo dichiarato di tale strategia euristica è quello di individuare chiavi di lettura del reale che siano le più semplici ed essenziali possibili, evitando di aumentare senza necessità il numero delle entità coinvolte nella spiegazione di un dato fenomeno. Più in generale, un riduzionista è persuaso che per capire il funzionamento di una data porzione di mondo sia opportuno esaminare nel dettaglio i suoi elementi costitutivi e le leggi che li governano, convinto che ciò che si mostra a livello macroscopico dipenda fundamentalmente da come stanno le cose a livello microscopico.

Si è detto *fondamentalmente*, ma non è raro recensire posizioni per le quali il macro dipende *interamente* da come stanno le cose a livello micro⁶. Infatti, se nella sua veste, per così dire, *soft* il riduzionismo si presenta come una metodologia di ricerca utile anche quando si dimostra imprecisa (per spiegare fenomeni complessi si analizzano le interazioni tra i suoi costitutivi elementari, senza con ciò pretendere di esaurire la spiegazione di tali insiemi complessi), nella sua veste più marcatamente *hard* il riduzionismo tende invece a dissolvere la realtà dei sistemi complessi nelle sue componenti elementari (riduzionismo eliminativista⁷). L'esempio forse più radicale di quest'ultima impostazione ci viene offerto dal materialismo fisicalista secondo il quale qualsiasi ambito di realtà è riducibile in termini di materia ed energia e, conseguentemente, ogni teoria scientifica – dalla sociologia alla biologia, dalla psicologia alla chimica – è ugualmente riconducibile, almeno in via teorica, alla fisica ed alle sue leggi⁸. In questo modo la fisica viene

⁵ «Un riduzionista ritiene che un sistema complesso non sia nient'altro che la somma delle sue parti, per cui si può dar ragione del sistema "riducendone" la considerazione a quella dei singoli costituenti. Un antiriduzionista, al contrario, ritiene che il tutto sia maggiore della somma delle parti, per cui vi sono proprietà "olistiche" che non possono essere descritte in termini dei puri elementi costituenti» (N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2001³, p. 934). Interessante, inoltre, la voce *Riduzionismo* curata da JOHN C. POLKINGHORNE per il *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*, Urbaniana University Press - Città Nuova Editrice, Roma 2002.

⁶ S. NANNINI, voce *Riduzione materialistica* in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 10, p. 9727.

⁷ Trattando del riduzionismo eliminativista non possiamo non richiamare l'opera dei coniugi Churchland e in particolare: P. CHURCHLAND, *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*, in "Journal of Philosophy", 78, 1981, pp. 67-90. Su questo tema si veda anche S. NANNINI, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 182-193.

⁸ Dal secondo dopoguerra ha via via preso sempre più importanza anche un terzo elemento accanto a materia ed energia: l'informazione. Su questo tema si veda, ad esempio, E. BONCINELLI, *Il cervello, la mente e l'anima. Le straordinarie scoperte sull'intelligenza umana* [1999], Mondadori, Milano 2008, pp. 11-14.

quindi assunta a unica forma autentica di conoscenza (e se una qualsiasi entità o proprietà non è materialisticamente riducibile, allora semplicemente non esiste). Anche la riflessione antropologica non è esente da forme di riduzionismo *strong*: la vita della mente e, con essa, l'identità personale vengono ridotte ad un insieme di organi computazionali; la libertà e l'autonomia del soggetto autocosciente alle dinamiche dei meccanismi neurali; l'etica e la responsabilità individuale a strategie di sopravvivenza dei geni⁹.

Sarebbe interessante tracciare una storia del riduzionismo, ma ci porterebbe ora troppo lontano; bastino quindi due brevi accenni: il primo a Galileo Galilei e alla sua celebre lettera sulle macchie solari nella quale afferma in modo esplicito l'intenzione di non indagare l'*essenza* della realtà esterna, bensì di limitarsi a descriverne i fenomeni misurabili e quantificabili¹⁰. L'ottica dello scienziato, qui incarnata nella figura del celebre pisano, rappresenta quindi uno sguardo (voluntariamente) parziale sul mondo in quanto riduce il conoscibile al misurabile. Siamo di fronte ad una prima formulazione di quel *riduzionismo metodologico* – funzionale all'efficacia della ricerca empirica – sopra descritto come riduzionismo *soft* (e dunque applicato ad un ben preciso ambito del reale).

Ben presto, però, tale restrizione di campo dettata dal nascente metodo scientifico inizierà ad esprimere qualcosa di più radicale: non indicherà semplicemente una scelta di metodo, ma implicherà una precisa limitazione dell'esistente soltanto a ciò che è oggetto d'esperienza empirica. In questo senso, dunque, il termine "riduzionismo" rimanda non solo a una strategia euristica – utile, anche se non necessariamente esauriente – ma anche a un preciso orientamento metafisico: reale è solo ciò che è naturale, nel senso di empiricamente esperibile (*riduzionismo ontologico o metafisico*). Un esempio emblematico di tale posizione ci viene offerto dalla riflessione di Richard Dawkins, il quale non si limita a suggerire che «se c'è una cosa complessa che non comprendiamo ancora, potremo pervenire a capirla dopo aver capito come funzionano le sue parti componenti più semplici»¹¹. Egli, anche richiamandosi all'autorità di Thomas Jefferson, afferma con nettezza che non vi è altra realtà al di fuori di quella materiale. «Par-

⁹ A puro titolo esemplificativo si vedano: R. DAWKINS, *The selfish gene* [1976]; tr. it.: *Il gene egoista*, Mondadori, Milano 2004; S. PINKER, *How the mind works* [1997]; tr. it.: *Come funziona la mente*, Mondadori, Milano 2000; D. DENNETT, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life* [1995]; tr. it.: *L'idea pericolosa di Darwin. L'evoluzione e i significati della vita*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

¹⁰ «Perché, o noi vogliamo specolando tentar di penetrar l'essenza vera ed intrinseca delle sostanze naturali; o noi vogliamo contentarci di venir in notizia d'alcune loro affezioni. Il tentar l'essenza, l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle prossime sostanze elementari che nelle remotissime e celesti [...]. Voglio per tanto inferire, che se bene indarno si tenterebbe l'investigazione della sostanza delle macchie solari, non resta però che alcune loro affezioni, come il luogo, il moto, la figura, la grandezza, l'opacità, la mutabilità, la produzione ed il dissolvimento, non possono da noi esser apprese, ed esserci poi mezzi a poter meglio filosofare intorno ad altre più controverse condizioni delle sostanze naturali; le quali poi finalmente sollevandoci all'ultimo scopo delle nostre fatiche, cioè all'amore del divino Artefice, ci conservino la speranza di poter apprendere in Lui, fonte di luce e di verità, ogn'altro vero» (*Terza lettera del sig. Galileo Galilei al sig. Marco Velsari delle macchie solari*, Villa delle Selve, 1° dicembre 1612).

¹¹ R. DAWKINS, *The Blind Watchmaker* [1986]; tr. it.: *L'orologiaio cieco. Creazione o evoluzione?*, Oscar Mondadori, Milano 2003, p. 31. Poco oltre precisa: «Per ogni livello dato di un'organizzazione complessa si possono conseguire normalmente spiegazioni soddisfacenti se si scende nella gerarchia di uno

lare di esistenze immateriali significa [infatti] parlare del *nulla*¹². Secondo il biologo inglese la scienza rappresenta dunque l'unica forma di razionalità capace di farci conoscere la verità del mondo. Il suo è un illuminismo radicale, in base al quale il metodo delle scienze empiriche viene assunto a forma autosufficiente ed esclusiva di conoscenza¹³.

La rilevanza culturale di un riduzionismo ontologico applicato alle scienze umane è indubbia. Inevitabilmente esso mette in discussione una certa visione dell'uomo quale centro di senso di una realtà finalisticamente orientata. In fondo *l'idea pericolosa di Darwin* consiste proprio nella capacità di render ragione della creazione di un ordine del mondo senza bisogno di ricorrere a spiegazioni di natura teleologica (e tanto meno di natura teologica¹⁴). La visione darwiniana del reale nega che vi sia una direzione privilegiata del processo evolutivo; essa toglie plausibilità ad ogni preteso *principio antropico forte*¹⁵ (Daniel Dennett, ad esempio, parla della selezione naturale come di uno sviluppo algoritmico, ovvero di un processo meccanico privo di scopo¹⁶). Per dirla con Steven Weinberg (nobel per la fisica nel 1979): «La scienza declassa gli umani dal loro ruolo centrale [...] la scienza rende le spiegazioni religiose non necessarie»¹⁷. Come a dire: la fedeltà ai fatti ci rivela la verità dell'uomo, ovvero il suo essere riconducibile – senza residui – alla sua dimensione biologico-materiale. I fatti recensibili empiricamente non consentono cioè di inferire l'esistenza di entità non soggette al processo di naturalizzazione. Ma le cose stanno veramente (e necessariamente) così? Le scienze empiriche sono inevitabilmente espressione del paradigma riduzionista metafisicamente inteso?

3. L'ESEMPIO DELLA PALEOANTROPOLOGIA DI FIORENZO FACCHINI

Per rispondere alle domande con cui abbiamo concluso il paragrafo precedente, proviamo ad osservare con una certa libertà (e con una inevitabile approssimazio-

o due livelli al di sotto di quello che si sta considerando, ma non di più» (*Ivi*, p. 32). A tal proposito Dawkins parla di riduzionismo gerarchico.

¹² Cit. in R. DAWKINS, *The God Delusion* [2006]; tr. it.: *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2007, p. 49.

¹³ Non sembra quindi scorretto porre una qualche forma di analogia tra le posizioni neo-empiriste e quelle sostenute da autori quali Dawkins e Dennett: in comune esse condividono infatti un medesimo profilo "eliminativista", nel senso che entrambi riducono arbitrariamente l'ambito del reale alla sola dimensione empirica, eliminando in modo dogmatico anche solo la possibilità che vi siano regioni diverse dell'essere. Emblematica anche in questo caso la posizione di Dawkins il quale afferma senza troppe remore che qualsiasi riferimento a realtà soprasensibili o immateriali equivale a introdurre nel discorso razionale inutili (ed anzi pericolosi) non sensi. Tutto questo, però, andrebbe dimostrato (facendo metafisica).

¹⁴ Su questo tema resta sempre molto stimolante la lettura di E. GILSON, *D'Aristotele a Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie* [1971]; tr. it.: *Biofilosofia da Aristotele a Darwin e ritorno. Saggio su alcune costanti della biofilosofia*, Marietti, Genova-Milano 2003.

¹⁵ Per "principio antropico forte" s'intende la convinzione in base alla quale tutto esiste in funzione di osservatori dell'universo, ovvero di esseri che possono averne coscienza.

¹⁶ «Darwin offriva al mondo scettico [...] un piano per creare il Progetto dal Caos senza l'aiuto di una Mente» (DENNETT, *L'idea pericolosa di Darwin*, p. 60).

¹⁷ S. WEINBERG, *Una convivenza impossibile*, in "Micromega. Almanacco di scienza", n. 3, 2008, p. 30.

ne) alcuni dei fatti che la scienza ci consegna. Partiamo dalle origini, ossia dalla paleontologia: se vogliamo capire qualcosa in merito a chi siamo dobbiamo infatti volgerci indietro e vedere da dove veniamo. Lungo questa prospettiva lascio quindi la parola a Fiorenzo Facchini, che a questi studi ha dedicato una vita: «Alla luce delle scoperte dei fossili l'ominizzazione appare, specialmente nella fase preparatoria, come un processo non lineare, ma multilineare, comprendente varie direzioni fra le quali si disegna quella che ha portato al genere *Homo*. La fase che precede la comparsa dell'uomo comprende le forme australopithecine, sviluppatasi in circa quattro milioni di anni. Esse sono espressione di una direzione evolutiva, quella degli ominidi, formatasi per divergenza da quella delle antropomorfe, e caratterizzata dal bipedismo. La separazione delle due direzioni viene collocata attorno a sei milioni di anni fa in base alle scoperte recenti di alcuni fossili nel Kenya e nel Chad [...]. L'epoca della divergenza suggerita dai reperti fossili non si allontana molto da quella che si ottiene con le ricerche della biologia molecolare in relazione al confronto con le antropomorfe e l'uomo (intorno a 5-7 milioni di anni fa). Tuttavia recenti calibrature dell'orologio molecolare farebbero retrodatare a 10-12 milioni la divergenza»¹⁸. Quindi *i fatti* ci dicono che ciò che noi siamo è il risultato di un lungo cammino, cammino che ci ha visto per lungo tempo totalmente solidali col resto del mondo animale ma che, ad un certo momento, ha imboccato una via del tutto originale¹⁹. Con la comparsa dell'*Homo erectus* si comincia infatti a trovar traccia di lavorazioni litiche eseguite secondo un preciso progetto. I resti archeologici sembrano quindi testimoniare quello che Facchini non esita a chiamare un *trascendimento evolutivo*: con l'emergere del dato culturale – attestato appunto da manufatti che esprimono una chiara capacità progettuale e astrattiva – viene superata la “soglia umana”, ovvero comincia a intravedersi l'uomo quale soggettività auto-cosciente, autodeterminatasi, libera e responsabile²⁰ (ciò che la tradizione chiama persona). «Se il comportamento umano è essenzialmente simbolico – afferma in altro luogo lo stesso Facchini – troviamo l'uomo dove c'è simbolismo e le origini del simbolismo debbono coincidere con quelle dell'uomo»²¹.

¹⁸ F. FACCHINI, voce *Ominizzazione* in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2007, pp. 8092-8093.

¹⁹ Sempre Facchini ci fa poi notare come: «non sono pochi quelli che si chiedono se le differenze messe in evidenza sul piano morfologico [distinzione tra *homo habilis/rudolfensis*, *homo ergaster/erectus*, *homo sapiens arcaico*, *homo sapiens sapiens*] siano da intendersi come differenze tra specie o esprimano invece soltanto delle differenze nell'ambito di una stessa specie, per cui le specie fossili corrisponderebbero più a stadi morfologici che non a specie biologiche distinte tra loro. È questa l'opinione di vari paleoantropologi (Ferembach, Jelinek, Coppens, ecc...)» (FACCHINI, voce *Ominizzazione*, p. 8098).

²⁰ L'uomo, in quanto animale razionale – ovvero animalità abitata e trasfigurata dal *logos* – domina sul proprio agire e non è semplicemente agito (dai propri istinti) come accade nel mondo animale. Di ciò è testimonianza, secondo Facchini, anche la capacità tecnico-progettuale in quanto rivela precise capacità astrattive. «Anche i prodotti della tecnica sono rivelatori della capacità astrattiva dell'uomo che pensa allo strumento che vuole ottenere e quindi lo rappresenta idealmente e fa assumere allo strumento fabbricato un significato nell'ambito di un sistema di relazioni con la realtà fisica e con l'ambiente umano, senza esaurirsi nella specifica funzione a cui è primariamente destinato. Per questo motivo lo strumento viene non soltanto fabbricato e utilizzato, ma conservato e migliorato in ordine all'uso che si può farne» (F. FACCHINI, *Il simbolismo nell'uomo preistorico. Aspetti ermeneutici e manifestazioni*, in “Rivista di scienze preistoriche”, XLIX, 1998, p. 654). È questo il piano di quello che Facchini definisce come *simbolismo funzionale*, al quale si affiancano il *simbolismo sociale* ed il *simbolismo spirituale*.

²¹ *Ivi*, p. 656.

A questo punto la domanda è d'obbligo, ed è proprio Facchini a porsi: «C'è stato un momento in cui all'uomo si è aggiunta la capacità simbolica, il gusto estetico, il senso artistico e religioso, oppure questi fanno parte della struttura originaria dell'uomo?»²². Lo stesso Facchini traccia una prima risposta: «Secondo alcuni studiosi, le testimonianze di un'attività simbolica e artistica sono relativamente recenti e riconoscibili nello stadio di *Homo sapiens sapiens*, a partire da 40-35.000 anni fa, quando fiorirono le rappresentazioni artistiche parietali o mobiliari, o al massimo potrebbe ammettersi con i Neandertaliani a motivo delle loro pratiche religiose. In realtà anche nell'uomo che lavora le pietre nel Paleolitico inferiore si manifesta non solo l'intelligenza che realizza quello che ha pensato, ma anche un certo gusto estetico. Pensiamo alle industrie bifacciali, cioè a quegli oggetti a forma di amigdala, lavorati non soltanto sui margini con tagli sinuosi, a volte accurati, ma anche ritoccati su entrambe le facce [...]. I ritocchi infatti avevano lo scopo non tanto di rendere più funzionale l'utensile quanto di abbellirlo»²³. La constatazione di queste prime testimonianze di un gusto estetico (e di molte altre illustrate ne *Le origini dell'uomo e l'evoluzione culturale*) rappresentano per Facchini una prova di quell'intelligenza astrattiva che sta alla base della coscienza di sé (psichismo riflesso) e che costituisce il tratto distintivo dell'umano.

Altre tracce di quest'emergere di una soggettività simbolica ci vengono offerte, come si è accennato, dalle sepolture: testimonianza chiara di un rapporto inedito col tempo e con la morte. Gli animali non hanno coscienza della propria morte, l'uomo sì. Più radicalmente: l'uomo nel seppellire i defunti – e nel senso religioso che accompagna tali gesti – testimonia non solo la capacità di considerare il proprio essere mortale, ma altresì di pensare alla fine della vita senza con ciò escludere la sopravvivenza ultraterrena della persona. Anche nei riti funerari emerge quindi quello scarto rispetto al piano empirico, quella capacità di proiettarsi nel futuro (mentre l'animale vive in “presa diretta col presente”) e di concettualizzare simbolicamente il senso del proprio destino²⁴.

Le testimonianze archeologiche vengono quindi lette da Facchini come altrettante prove di quel trascendimento evolutivo che ha visto emergere l'uomo dalla natura quale soggetto qualitativamente distinto rispetto ad ogni altro essere vivente²⁵. I fatti osservati spingono cioè a riconoscere la discontinuità radicale del fenomeno umano rispetto al processo evolutivo (discontinuità che nessun gradualismo è in grado di colmare). Certo, osserva Facchini, stabilire il momento esatto di questo trascendimento è cosa assai ardua; in ogni caso «quale che sia il livello evolutivo della ominizzazione in cui compare l'uomo, egli fa il suo ingresso sulla scena della terra nel silenzio, come ha osservato Teilhard de Chardin. Quando lo vediamo è già una folla [...]. L'emergenza dell'uomo nella storia della vita è avvolta da una certa oscurità. Essa segna un evento che sul piano filosofico

²² F. FACCHINI, *Le origini dell'uomo e l'evoluzione culturale*, Jaca Book, Milano 2006, p. 184. Su questi temi si veda anche il recente testo dello stesso autore: ID., *Le sfide della evoluzione. In armonia tra scienza e fede*, Jaca Book, Milano 2008.

²³ *Ivi*, p. 184.

²⁴ *Ivi*, p. 222 e ss.

²⁵ Cfr. FACCHINI, *Le sfide della evoluzione*, p. 66.

viene interpretato come discontinuità ontologica, pur in una continuità genetica»²⁶. Il nostro assunto di partenza – ovvero l'ipotesi che la differenza umana risiede specificatamente nella capacità simbolico-astrattiva quale espressione peculiare della trascendentalità che abita l'umano – pare dunque confortato.

4. OBIEZIONI NEODARWINIANE

Quanto abbiamo, seppur schematicamente, richiamato fino ad ora viene fortemente contestato dai sostenitori del paradigma riduzionista. L'idea stessa di un trascendimento evolutivo, l'ipotesi cioè che vi siano distinzioni qualitative (ontologiche) tra l'uomo e gli altri viventi viene rigettata in ragione di una visione continuista, in base alla quale l'evoluzione lavora attraverso un incessante sviluppo graduale entro il quale l'unico dato rintracciabile è l'aumento (quantitativo) di complessità²⁷. Nessun salto ontologico, nessuna radicale novità dell'umano rispetto al mondo animale, ma soltanto il riconoscimento di una sua maggior complessità. Utilizzando quanto Cassirer ebbe a scrivere nel '44 relativamente alla prospettiva darwiniana, «si potrebbe considerare l'uomo come un animale di una specie superiore il quale crea filosofie e poemi allo stesso modo che il baco da seta produce il suo bozzolo e l'ape costruisce gli alveoli»²⁸. Di fronte a simili osservazioni il pensiero corre all'Engels dell'Anti-Dühring – quando affermava la sua legge di conversione della quantità in qualità e viceversa – ma ancor più alle pagine di Dawkins quando questi considera le diverse espressioni della cultura umana (arte, etica, filosofia, ecc.) come altrettante manifestazioni fenotipiche “estese” dell'evoluzione genica e memica²⁹: secondo il noto biologo inglese, le diverse

²⁶ FACCHINI, voce *Ominizzazione*, p. 8098. Questo, dunque, sembrano dirci i *fatti*, almeno nella lettura offertaci da Facchini. In altre parole «la paleoantropologia mette in evidenza la singolarità del fenomeno umano. L'uomo appare come evento unico, segnato dalla novità della cultura, elemento extrabiologico, che egli sviluppa sino ad essere in grado di controllare la sua evoluzione contrastando anche la selezione naturale» (F. FACCHINI, *E l'uomo venne sulla terra. Creazione o evoluzione?*, San Paolo, Cisinello Balsamo 2005, p. 115). Nello stesso testo Facchini scrive: «Progettualità e simbolizzazione caratterizzano il comportamento dell'uomo, lo differenziano dall'animale e costituiscono la cultura» (*Ivi*, p. 39).

²⁷ Interessante la ricaduta etica di una tale visione della vita: «La scienza non possiede metodi per decidere che cosa sia etico [...] la scienza non può dire se l'aborto sia sbagliato, ma può precisare che il *continuum* (embrilogico) che collega senza soluzione di continuità un feto non senziente con un adulto senziente è analogo al *continuum* (evolutivo) che collega gli esseri umani alle altre specie. Se il *continuum* embrilogico appare più uniforme, è solo perché il *continuum* evolutivo è scandito dall'estinzione» (R. DAWKINS, *A Devil's Chaplain* [2003]; tr. it.: *Il cappellano del diavolo*, Cortina Editore, Milano 2004, p. 40). Nello stesso testo si vedano anche i concetti di “assunzione specista” e “mente discontinua” nonché la vicinanza con le posizioni espresse da Peter Singer, ad esempio, in *Practical Ethics* (cfr. P. SINGER, *Practical Ethics* [1979]; tr. it.: *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989, p. 65 e ss.).

²⁸ E. CASSIRER, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* [1944]; tr. it.: *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, Armando, Roma 2004, p. 73.

²⁹ I “memi” sono unità di eredità culturale. Quello di “meme” è un concetto costruito in analogia a quello di gene ed indica un qualsiasi elemento culturale capace di autoreplicarsi tramandandosi per imitazione (ad esempio le mode). Vale la pena di sottolineare infine come nella visione materialistica del biologo inglese tali «unità di imitazione» sono identificabili con «schemi reali di connessioni neuronali che si ricostituiscono in un cervello dopo l'altro» (DAWKINS, *Il gene egoista*, p. 326).

espressioni culturali rappresentano “semplicemente” il risultato di una complessa serie di strategie evolutive attraverso le quali unità ereditabili (geni o memi, appunto) hanno saputo garantire la propria sopravvivenza. In ultima istanza, quindi, ciò che siamo – corpo e mente, capacità e convinzioni, abilità e attitudini comportamentali – è riducibile, almeno statisticamente, all’informazione genetica e alla tendenza dei replicatori a garantirsi una discendenza numerosa. Tale spostamento del centro d’attenzione dagli individui (gli organismi) ai geni/memi permette tra l’altro di giustificare fenomeni apparentemente in contrasto con la “legge di sopravvivenza del più adatto” quali l’altruismo o il sacrificio di sé a vantaggio della propria progenie: un determinato carattere presente in un organismo ha infatti maggiori probabilità di replicarsi se favorisce la sopravvivenza dei parenti che condividono con esso buona parte del patrimonio informativo³⁰.

Unitamente a Dawkins, l’autore forse più rappresentativo di quest’opposizione neodarwiniana all’idea di un trascendimento evolutivo dell’umano è Daniel Dennett. Questi, muovendo dalla teoria memica di Dawkins, ha sviluppato una lettura totalmente naturalizzata di quegli stessi fatti descritti da Facchini. A suo avviso, infatti, la cultura non rappresenta il manifestarsi di un elemento extra-biologico, capace di trascendere il processo evolutivo. La cultura, secondo il filosofo americano, rappresenta piuttosto una sorta di «gru capace di costruire altre gru», dove col termine “gru” egli intende «un sottoprocesso di progettazione o una particolare caratteristica di un processo di progettazione, di cui si può dimostrare *sia* che permette l’accelerazione locale del lento processo di base della selezione naturale *sia* che è esso stesso il prodotto prevedibile (spiegabile a posteriori) del processo di base»³¹. In altre parole, la cultura è un sottoprodotto di quel processo algoritmico chiamato selezione naturale; un sottoprocesso capace di aumentare la potenza dell’algoritmo stesso. In questo senso la cultura non è un’esclusiva umana, benché nell’uomo essa raggiunga livelli notevolmente elevati: anche il mondo animale non-umano, infatti, testimonia fenomeni di natura culturale, ossia la «capacità di trasmettere informazioni “attraverso il comportamento” oltre che per via genetica»³².

Neppure il linguaggio – che dell’uomo rappresenta la massima espressione – può essere considerato come una prerogativa esclusivamente umana. Per quanto solo nell’uomo la comunicazione abbia raggiunto i livelli di astrazione di cui siamo quotidianamente testimoni, gli studi etnologici sono in grado di palesarci i diversi gradi evolutivi che hanno reso possibile il costituirsi di individui dotati di capacità astrattiva³³.

³⁰ Su tali basi lavora la sociobiologia. Sul tema si rimanda all’ormai classico testo di E.O. WILSON, *Sociobiology: The New Synthesis* [1975]; tr. it.: *Sociobiologia: la Nuova Sintesi*, Zanichelli, Bologna 1980. Sul progetto di naturalizzazione dell’etica si veda anche: G. BONIOLO, *Il limite e il ribelle. Etica, naturalismo, darwinismo*, Cortina Editore, Milano 2003 (in particolare pp. 135-159) e S. POLLO, *La morale della natura*, Laterza, Roma-Bari 2008.

³¹ DENNETT, *L’idea pericolosa di Darwin*, p. 95.

³² *Ivi*, pp. 426-427.

³³ Su questo tema si veda anche J. DIAMOND, *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee* [1991]; tr. it.: *Il terzo scimpanzè. Ascesa e caduta del primate Homo sapiens*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

L'opera di naturalizzazione del dato simbolico-culturale operata da Dennett è dunque radicale: non vi è nulla di quanto i fatti ci testimoniano che depone a favore di una differenza umana qualora quest'ultima venga intesa come rottura del *continuum* vitale in vista di un trascendimento ontologico dell'uomo. Al contrario, i fatti ci spingono a recensire l'affermarsi delle diverse strategie evolutive che hanno condotto la selezione naturale a costruire, sulla base di precise leggi empiriche, organismi complessi quali la "macchina uomo". Cultura, quindi, come prodotto indiretto di qualcos'altro, ovvero della tendenza fondamentale dei replicatori (geni o memi) a sopravvivere attraverso la costruzione di veicoli (gli organismi³⁴) e di sistemi informativi integrati (la mente³⁵).

Ecco dunque la ricaduta culturale del riduzionismo applicato all'umano: contrariamente a quanto credono di poter dimostrare autori quali Facchini, non vi è alcuno scarto dell'uomo rispetto al mondo animale, nessuna sua presunta apicalità, ma soltanto una differenza in termini di maggiore o minore complessità, frutto di una particolare – e casuale – storia evolutiva³⁶.

L'uomo, questo il senso della prospettiva naturalistica, deve rinunciare ad ogni forma di antropocentrismo che lo ponga al culmine di un Progetto teleologicamente orientato. Di qui la critica serrata – e a tratti irriverente – tanto nei confronti di ipotesi scientifiche che introducono il riferimento ad una causalità intelligente che guida il processo evolutivo, quanto nei confronti delle tradizioni metafisiche e religiose³⁷. A titolo esemplificativo basti accennare alla posizione di Dawkins, il quale denuncia l'ottusità della religione (un virus della mente che va combattuto con l'antivirus della scienza), l'irrelevanza – ed anzi la pericolosità – di posizioni pseudo-scientifiche come quella legata al progetto dell'*intelligent design*, la fallacia della metafisica e l'inconsistenza delle ragioni che la sostanziano. Sulla stessa linea Dennett, il quale tratta sia le diverse ipotesi di una differenza qualitativa dell'umano sia l'ipotesi creazionista come altrettanti "ganci appesi al cielo", ovvero ipotesi *ad hoc* che, come il *deus ex machina* della tragedia greca, vengono introdotte per risolvere in modo sbrigativo problemi complessi³⁸.

5. EQUIVOCI SUL CREAZIONISMO

Benché la materia richieda ben altro spazio per essere adeguatamente esposta

³⁴ Emblemativa una frase di Dawkins nell'introduzione de *Il gene egoista*: «Noi siamo macchine da sopravvivenza, robot semoventi programmati ciecamente per preservare quelle molecole egoiste note sotto il nome di geni» (DAWKINS, *Il gene egoista*, p. VIII); e poco oltre lo stesso autore rimarca: «noi, e tutti gli altri animali, siamo macchine create dai nostri geni» (*Ivi*, p. 4).

³⁵ Cfr. D. DENNETT, *Consciousness explained* [1999]; tr. it.: *Coscienza*, Rizzoli, Milano 1993.

³⁶ Sul fronte italiano spicca l'attacco che, proprio su questo punto, Telmo Pievani sferra ai danni di Fiorenzo Facchini (si veda T. PIEVANI, *In difesa di Darwin*, Bompiani, Milano 2007, pp. 71-76).

³⁷ Su quest'ultimo aspetto – la casualità – vediamo intrecciarsi due elementi tipici del pensiero moderno: riduzionismo da un lato (che da metodologico si è fatto eliminativo) e negazione del finalismo dall'altro. Per cogliere almeno una suggestione di questo radicamento nella modernità basti ricordare il Cartesio dei *De principia* nei quali si afferma che non si devono cercare le cause finali dei fenomeni, ma solo quelle efficienti (cfr. CARTESIO, *De principia*, 1. I. cap. 28).

³⁸ Per un primo approccio al tema si veda DENNETT, *L'idea pericolosa di Darwin*, pp. 94-95.

nelle sue articolazioni interne, risulta tuttavia opportuno svolgere alcune considerazioni generali sul rapporto tra teoria (o teorie) dell'evoluzione e teoria della creazione. Utile, anche in questo caso, raccogliere alcune sollecitazioni di Facchini, il quale a più riprese ha denunciato le scarse cautele analitiche con cui vengono gestiti non pochi dibattiti sul tema.

Innanzitutto risulta essenziale porre con chiarezza la distinzione di ambiti entro cui si svolge, rispettivamente, il dibattito sull'evoluzionismo (piano dell'empiria o del divenire) e quello sulla creazione (piano metafisico o dell'essere in quanto essere). Se questa distinzione non viene sorvegliata con la necessaria attenzione si rischia di cadere facilmente in quei paradossi, tipici del dibattito nord-americano, in cui la fedeltà al dettato biblico, unita all'uso di una concettualità filosofico-metafisica ed al riferimento ad alcuni dati scientifici, contribuisce a fornire un ibrido assai discutibile. Lungo questa linea, infatti, il rischio di ridurre il fondamento trascendente ad un mero *God of the gaps* – un Dio introdotto solo per colmare le lacune del sapere scientifico – è sempre in agguato³⁹. Tuttavia, ed è lo stesso Facchini a sottolinearlo a più riprese, non è affatto necessario «ricorrere per la formazione di strutture complesse a interventi di una causa esterna in momenti diversi, come fanno i sostenitori dell'*intelligent design* (versione moderna del creazionismo scientifico), indicandola come teoria scientifica alternativa al neodarwinismo; ciò appare metodologicamente non corretto, perchè confonde piani diversi della conoscenza, senza dire che si dovrebbero ammettere parallelamente modificazioni nell'ambiente che consentono lo sviluppo di nuove strutture»⁴⁰.

Proviamo dunque ad ordinare, per quanto schematicamente, il campo: da un punto di vista storico la contrapposizione tra teorie dell'evoluzione e teoria della creazione rappresenta un grossolano equivoco poiché la maggior parte delle teorie dell'evoluzione (da Agostino fino a molti pensatori contemporanei) sono state generalmente intese come dei contributi utili a capire come si sia attuato a livello empirico l'atto creatore. In estrema sintesi: l'atto creatore rappresenta quel *che* rispetto al quale le teorie sull'evoluzione cercano di esporre il *come*.

Ciò detto appare evidente come, a partire dall'Ottocento, non siano mancati i critici della teoria creazionista; occorre tuttavia notare come, molto spesso, col termine "creazionismo" si tendesse ad indicare non tanto una teoria metafisica (il *che* della dipendenza creaturale dall'Assoluto), quanto piuttosto una teoria fisica

³⁹ In questo non possiamo che far nostro il monito di Bonhoeffer, il quale invitava a saper trovare Dio in ciò che conosciamo e non in ciò che non conosciamo; nelle questioni risolte e non in quelle irrisolte. Cfr. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* [1970]; tr. it.: *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, a cura di A. Galles, San Paolo, Milano 1996.

⁴⁰ FACCHINI, voce *Ominizzazione*, p. 8097. Subito oltre lo stesso Facchini precisa: «L'estensione del modello proposto da Darwin a tutto il processo evolutivo può non soddisfare, anche per il tempo limitato in cui si è svolto, ma occorrerebbe cercarne un altro o integrarlo mantenendosi sempre sul piano delle cause empiriche. L'idea di un disegno superiore può essere sostenuta con buoni argomenti a partire dall'armonia dell'universo, più che in base a dimostrazioni scientifiche [...]. Un disegno superiore può realizzarsi attraverso le cause seconde» (*Ivi*). Sullo stesso tema si veda anche FACCHINI, *Le sfide della evoluzione*, pp. 119-126. Sul tema della complessità irriducibile, così come utilizzato dai sostenitori dell'*intelligent design*, si veda, ad esempio, M. BEHE, *Darwin's Black Box* [1996]; tr. it.: *La scatola nera di Darwin. La sfida biochimica all'evoluzione*, Alfa & Omega, Caltanissetta 2007.

(concentrata appunto sul *come*). Darwin, ad esempio, usa esplicitamente il termine creazionismo per indicare la convinzione in base alla quale l'esistenza delle diverse specie viventi dipenda da distinti atti della volontà divina (con le relative implicazioni "fissiste", ovvero l'idea che le diverse specie non siano soggette ad alcun fenomeno evolutivo, ma siano state create così come noi oggi le conosciamo). Secondo questa lettura non vi sarebbe alcuna distinzione tra Causa prima – il *che* dell'atto creativo, intemporale – e le cause seconde, ovvero il *come* della creazione nel divenire storico⁴¹. Analogamente, gli odierni sostenitori dell'*intelligent design* supportano la pretesa scientificità della loro teoria evidenziando l'insostenibilità di una spiegazione del processo evolutivo che escluda l'intervento diretto di Dio in ordine al costituirsi di realtà irriducibilmente complesse⁴².

Tanto il creazionismo criticato da Darwin quanto la teoria del progetto intelligente condividono la pretesa di introdurre nozioni di ordine meta-empirico all'interno di un orizzonte di pensiero strettamente legato ai dati empirici; forzatura indebita, in quanto riduce la dipendenza creaturale (dipendenza ontologica) a semplice descrizione del divenire empirico (piano ontico). Non così un discorso filosofico che sappia distinguere adeguatamente i piani: da un lato la problematicità che investe il divenire in quanto tale e che ragiona sulle eventuali contraddizioni implicite in una sua assolutizzazione (giungendo eventualmente a inferire la necessità di una dipendenza ontologica del contingente dall'Assoluto⁴³); dall'altro lo studio empirico (propriamente scientifico) il quale si concentra sulle modalità di sviluppo interno al divenire stesso⁴⁴. Correttamente intesa, la creazione non si attua nel tempo ma pone in essere ciò che è soggetto al tempo. Detto altrimenti: l'esistente esiste (è un non-nulla) in virtù della relazione creaturale – costante – che lo lega al fondamento trascendente; di qui il tema della creazione continua. A voler andare all'essenziale, dunque, l'alternativa non è tra creazionismo ed evolutio-

⁴¹ «L'atto puro di Essere, che partecipa l'*actus essendi* dando origine all'essere degli enti finiti, è chiamato "Causa prima", perché ogni ente, anche in quanto sorgente di causalità, da tale Causa dipende nell'essere e da essa riceve la sua essenza. Le "cause seconde" agiscono in virtù di quanto hanno ricevuto dalla Causa prima, ma come cause vere, sia nell'ordine del divenire sia in quello dell'essere, sebbene, evidentemente, non nel senso di causare il *primum esse*, ma l'essere di qualcosa che comincia ad esistere come tale» (G. TANZELLA-NITTI, *Prospettive ontologiche e sapere scientifico. La visione di Tommaso d'Aquino*, in P. CODA (a cura di), *La questione ontologica tra scienza e fede*, Lateran University Press, Roma 2004, p. 190).

⁴² Vale la pena di rilevare come non abbia senso ipotizzare una scansione di atti creativi (come invece pretenderebbero i sostenitori del disegno intelligente): l'atto creatore, qualora venisse inferito al termine del discorso protologico, si collocherebbe su un piano diverso rispetto a quello del divenire creato. Tale atto sarebbe infatti non-diveniente (e perciò, a-temporale dato che, come insegnava già Aristotele, il tempo presuppone il divenire).

⁴³ Cfr. G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica* [1971], 2 tomi, Vita e Pensiero, Milano 1995 e C. VIGNA, *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

⁴⁴ Divenire, tuttavia, contraddittorio se pensato al di fuori della dipendenza ontologica dall'Assoluto, ovvero indipendentemente da quella creazione continua in cui consiste la radice esistentiva di ogni ente. «In senso stretto, Dio non ha creato il mondo, bensì lo crea. La creazione non è un moto, né un mutamento, né un passaggio dalla potenza all'atto, in quanto è chiaro che il nulla non è l'essere in potenza e che l'atto della creazione è un atto trascendente, la cui causa è fuori dal tempo e il cui effetto è costituito nel tempo, insieme al tempo» (TANZELLA-NITTI, *Prospettive ontologiche e sapere scientifico*, p. 184). Su questi temi si veda anche: TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, II, c. 18 e *De Potentia*, q. 3, a. 3.

nismo, bensì tra autosufficienza ontologica del processo evolutivo (assolutizzazione del divenire) e dipendenza creaturale del processo evolutivo (trascendenza del fondamento rispetto al divenire). Da ultimo l'alternativa radicale è quella – tutta metafisica – tra immanentismo e trascendenza dell'Assoluto⁴⁵.

Notiamo infine come non sia legittima un'implicazione immediata tra teoria della creazione ed il riconoscimento di un finalismo intrinseco alla realtà diveniente: di per sé non è autocontraddittoria l'ipotesi di un Creatore che ponga un universo non teleologico (che crei, ad esempio, una evoluzione che proceda a caso). Per altro verso, il riconoscimento di tendenze finalistiche intrinseche al divenire fisico non implica necessariamente l'affermazione di un Creatore trascendente (per quanto tale riconoscimento possa aprire un'opportunità teorica alla teoria della creazione).

6. LA DIFFERENZA UMANA

Chiarita la distinzione tra ambito metafisico e piano empirico-sperimentale, il problema della presunta differenza umana rispetto alla generalità del mondo animale resta tuttavia aperto: cosa ci dicono i fatti rispetto al tema dell'ominizzazione? Abbiamo visto che le ipotesi ermeneutiche avanzate da Fiorenzo Facchini vengono rigettate da una lettura naturalistica di quegli stessi dati di fatto. Secondo quest'ultima prospettiva, pensare all'uomo come ad un animale particolarmente raffinato, ma privo di qualsiasi dignità particolare rispetto al restante mondo dei viventi, potrebbe forse essere triste; tuttavia, se i *fatti* ci portano in questa direzione, che altro fare? Forse “guardare meglio”. Già Cassirer ci invitava a prender coscienza di come in realtà «nel mondo umano troviamo anche qualcosa di caratteristico che lo distingue da quello di ogni altra forma di vita. Non solo il circolo funzionale dell'uomo è quantitativamente più ampio ma esso presenta anche una differenza *qualitativa*. Per così dire, l'uomo ha scoperto un modo nuovo di adattarsi all'ambiente. Inserito fra il sistema ricettivo e quello reattivo (ritrovabili in tutte le specie animali), nell'uomo vi è un terzo sistema che si può chiamare *sistema simbolico*, l'apparizione del quale trasforma tutta la sua situazione esistenziale. Facendo un confronto con gli animali si rileva che l'uomo non soltanto vive in una realtà più vasta ma anche, per così dire, in una nuova *dimensione* della realtà»⁴⁶. Credo che il ritornare su quelle pagine del filosofo tedesco possa offrirci ancor oggi alcuni importanti spunti di riflessione.

Quello di cui ci parla Cassirer rimarcando la novità radicale della dimensione simbolica è esattamente il *proprium* dell'umano, il suo essere apertura trascendentale (universale) capace di abbracciare la totalità del reale – sé compreso (autocoscienza) – e di legare la singolare puntualità dei fatti empirici attraverso le ca-

⁴⁵ Questo è un aspetto essenziale forse poco sviluppato all'interno del dibattito tra evolucionisti e creazionisti; a titolo di esempio si veda lo studio di O. FRANCESCHELLI, *Dio e Darwin. Natura e uomo tra evoluzione e creazione*, Donzelli Editore, Roma 2005 (dello stesso autore segnaliamo anche il più recente – e maggiormente polemico – *La natura dopo Darwin*, Donzelli Editore, Roma 2007).

⁴⁶ CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, p. 79.

pacità astrattivo-progettuali del *logos*. Ciò per cui l'uomo è Uomo consiste pertanto nella specificità del pensiero inteso come apparire di ogni cosa⁴⁷. Questa apertura interale del *logos* (chiamiamola io, mente, anima razionale) non può avere un rapporto esclusivo con la dimensione empirica. Se così fosse il pensiero sarebbe pensiero determinato e quindi, a rigore, non potrebbe costituirsi come apparire trascendentale⁴⁸.

Anche a prescindere da tali considerazioni di natura trascendentale, lo stesso sorgere della coscienza personale quale presenza a sé del soggetto si presenta come un tratto – una *qualità emergente* – irriducibile alla semplice somma delle connessioni neurali e all'attività del cervello. Certamente io non sono fuori dalla relazione col mio corpo (e dunque anche col mio cervello, tant'è che se questo non funziona correttamente sono io stesso a non funzionare più bene). In questo siamo con Aristotele quando individua nell'anima razionale la forma del corpo. Tuttavia io non mi riduco alla mia corporeità, ma la trascendo, prova ne sia che io dico "mio" il mio cervello al pari del mio braccio o della mia gamba, mentre il cervello o il braccio o la gamba non possono dire "mio" della coscienza che li pensa. Quanto poi alla prospettiva riduzionista secondo la quale l'io (coscienza, mente) altro non sarebbe che un'unità virtuale – un'astrazione con la quale nominiamo le diverse attività del cervello – credo sia ancora valida l'antica risposta di Tommaso agli averroisti latini, i quali negavano la presenza dell'intelletto attivo nei singoli uomini: noi, osservava l'Aquinate, non ci percepiamo come dei pensanti, ma come dei pensanti, ovvero come un'immediata autotrasparenza della coscienza a se stessa⁴⁹. Questo attesta l'evidenza fenomenologica.

È dunque un fatto altrettanto concreto dei dati empirici il vivere dell'uomo in un universo non solo fisico, ma altresì simbolico-trascendentale (diciamo pure spirituale) rispetto al quale arte, linguaggio e religione sono espressioni paradigmatiche. In tali espressioni della cultura umana non viene attestato semplicemente un grado di maggior raffinatezza o complessità rispetto al resto del mondo vivente: il *logos* predicato dell'animale *uomo* rappresenta la differenza specifica che lo distingue ontologicamente dagli altri animali. Di ciò è testimonianza, secondo lo stesso Cassirer, la forma peculiare che il linguaggio assume nell'uomo: come ci ricorda il filosofo tedesco «la differenza fra *linguaggio proposizionale* [uni-

⁴⁷ Una precisazione necessaria: il trascendentale abbraccia *formalmente* la totalità del reale (ovvero il simbolico indica nel mio scritto l'apertura infinita all'essere), ma non realmente (ossia onticamente). Il simbolico/trascendentale, pur essendo apertura alla totalità, è infatti strutturalmente impossibilitato a possederla in modo esaustivo ed attuale. Di qui l'infinita sete di conoscenza ed il non sentirsi appagati in modo duraturo da alcunché.

⁴⁸ Per un approfondimento si veda: C. VIGNA, *Sul trascendentale come intersoggettività originaria* in A. RIGOBELLO (a cura di), *Le avventure del trascendentale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2001, pp. 11-34; C. VIGNA, *Trascendentalità plurale*, in "Giornale di metafisica", 1, 2007, pp. 95-111.

⁴⁹ Utile richiamare direttamente il testo dell'Aquinate quando afferma: «È chiaro infatti che è proprio questo uomo singolo che intende [*Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit*]: noi non ci interrogheremo infatti sull'intelletto, se non fossimo noi a intendere; e non ci interroghiamo su altro principio, quando ci interroghiamo sull'intelletto, se non su quello per il quale noi intendiamo, perciò lo stesso Aristotele afferma: "Chiamo quindi intelletto ciò con cui l'anima intende"» (TOMMASO D'AQUINO, *De unitate intellectus contra averroistas*, (cap. 3, apr. 62); tr. it.: *Lente e l'essenza*, Bompiani, Milano 2000, pp. 117-119).

versale, simbolico] e *linguaggio emotivo* [legato costitutivamente all'individualità empirica] costituisce il vero limite fra mondo umano e mondo animale. Tutte le teorie e le ricerche riguardanti il linguaggio degli animali possono approdare a poco se disconoscono questa differenza essenziale. Nell'intera letteratura sull'argomento sembra non potersi trovare una sola prova che un qualche animale abbia mai compiuto il passo decisivo che porta dal linguaggio soggettivo al linguaggio oggettivo, dal linguaggio emotivo al linguaggio proposizionale»⁵⁰. Lungo questa linea interpretativa il filosofo Cassirer si trova quindi in perfetta sintonia con il paleoantropologo Facchini, il quale riconosce appunto che solo un salto di livello ontologico – impensabile secondo il modello dell'emergenza graduale – può spiegare l'accendersi della «scintilla dell'intelligenza astrattiva e della coscienza di sé»⁵¹. Pertanto, se da un lato appare chiaro che la razionalità dell'uomo si esercita attraverso il corpo – la vita della mente, ad esempio presuppone la base celebrale – e pertanto non possiamo prescindere da quanto le scienze sanno offrirci in termini di conoscenza empirica, dall'altro ciò che Cassirer ci sollecitava a considerare è l'impossibilità di ridurre totalmente l'umanità dell'uomo al suo sostrato biologico-materiale. La capacità astrattiva e universalizzante del *logos* (ovvero la possibilità di astrarre dal tempo e dallo spazio) testimonia infatti la natura spirituale dell'io⁵².

Molto altro ci sarebbe da dire, e molti passaggi meriterebbero maggior dettaglio analitico. Basti per ora questa prima “ricognizione del territorio” e le ragioni che via via si sono delineate a supporto della nostra ipotesi di partenza. È infatti la dimensione simbolica che, meglio di ogni altra, tradisce la differenza umana ed i fatti raccolti da una pur fugace indagine fenomenologica confortano sufficientemente questa tesi. Del resto, come evidenzia lo stesso Cassirer, «senza il simbolismo la vita dell'uomo rassomiglierebbe a quella dei prigionieri della caverna della famosa similitudine di Platone. Sarebbe confinata nel dominio dei bisogni pratici, non potrebbe aver accesso a quel “mondo ideale” che è stato dischiuso all'uomo, nei suoi diversi aspetti dalla religione, dall'arte, dalla filosofia e dalla scienza»⁵³.

⁵⁰ CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, p. 87. E poco oltre specifica: «L'animale non pensa *su* qualcosa, pensa unicamente qualcosa» (*Ivi*, p. 91).

⁵¹ FACCHINI, *E l'uomo venne sulla terra*, p. 37.

⁵² Sulla stessa linea vale la pena di ricordare l'importante contributo offerto da Paul Ricoeur che ha lungamente riflettuto sulla distanza che separa il mero segno dal simbolo (vero rivelatore dell'attività umana). Cfr. P. RICOEUR, *Le symbole donne à penser*, in “Esprit”, 27, n. 7-8, 1959, pp. 60-76; tr. it.: *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002; ID., *Finitude et culpabilité, II, La symbolique du mal* [1960]; tr. it.: *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970; ID., *Parole et symbole*, in *Le symbole* [1975]; tr. it.: *Parola e simbolo*, in *Filosofia e linguaggio*, Guerini e Associati, Milano 2000.

⁵³ CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, p. 103.