

PIERPAOLO DONATI, *L'enigma della relazione*, Mimesis, Milano 2015, pp. 276.

DEFINIREI il presente libro un'opera della maturità: non perché segni la conclusione definitiva di un itinerario di pensiero, ma perché l'autore l'ha elaborata raccogliendo i lineamenti fondamentali della sua sociologia relazionale e tenendo presenti le critiche e i suggerimenti rivoltigli lungo i decenni della sua feconda attività di docente e di ricercatore.

L'obiettivo di questo saggio è indicato sin da principio: mostrare che la relazione, pur nella sua enigmaticità, è la strada per risolvere il contrasto tra l'erosione delle relazioni umane operata dalla modernità e il crescente bisogno di sociabilità avvertito a tutti i livelli (p. 20). Occorre, cioè, costruire una società dopo-moderna o trans-moderna, in cui sia al centro la relazione, al posto del modello post-moderno, che invece radicalizza il soggettivismo. L'autore si prefigge uno scopo ambizioso: gettare le basi di «una cultura delle relazioni interumane che riesca a generare forme di vita sociale 'buone', cioè capaci di mettere le persone in condizioni di poter rispondere creativamente e con serenità agli inevitabili enigmi del vivere insieme» (p. 24).

Donati, ordinario di sociologia dei processi culturali e comunicativi nell'università di Bologna, si confronta con le più rilevanti tesi sociologiche (tra cui M. Weber, N. Luhmann, T. Parsons, U. Beck, É. Durkheim e così via), ma ricerca apertamente anche il dialogo con la filosofia e la teologia, interloquendo, tra gli altri, con P. Ricoeur ed E. Lévinas, R. Guardini e J. Ratzinger, M. Foucault e J. Habermas, per citare solo alcuni degli interlocutori menzionati esplicitamente.

Perché la relazione è un enigma? Lo si intuisce facilmente dalla seguente domanda: «perché l'essere umano non può vivere la sua vita per sé stesso e in sé stesso, senza dover rapportarsi agli altri, o comunque a quei certi 'altri' che la vita ci ha fatto incontrare?» (p. 15). Ci rendiamo conto, cioè, che la relazione è una realtà che fa parte di noi stessi, ma sulla quale non esercitiamo un dominio; possiamo illuderci di modificarla a nostro piacimento (come quando due amici decidono di non frequentarsi più oppure una coppia di sposi si separa), eppure è la relazione a cambiare noi stessi.

Donati non evita lo scoglio del tentativo di definire filosoficamente la relazione: si mostra insoddisfatto delle nozioni metafisiche aristoteliche, cerca di far tesoro delle riflessioni di Tommaso d'Aquino, accoglie positivamente gli apporti della teologia trinitaria e in particolare di Gregorio di Nissa. Personalmente, non vedo inconciliabilità incolmabili tra l'ontologia classica e l'ontologia relazionale, soprattutto se si tiene conto del contesto in cui sono formulate le tesi metafisiche. D'altronde, lo stesso autore, si sente in dovere di precisare: «La mia prospettiva relazionale non dà priorità ontologica alle relazioni rispetto alle sostanze. Dire che la persona umana è un soggetto 'costituito relazionalmente' non significa dire che la relazione 'crei' il soggetto (sostanza), ma solo che gli dà una certa, determinata 'forma', un modo di essere nel tempo» (p. 58; cfr. p. 39).

L'impegno maggiore, però, è profuso nell'illustrare la nozione di "relazione sociale", cioè quella realtà non materiale che sta fra i soggetti agenti, ne costituisce l'orien-

tarsi e agire reciproci, ed esula da ciò che si trova nei singoli in quanto tali (p. 70). Ne è un esempio tipico la famiglia, che «non è un aggregato di individui» (p. 95); essa è un fatto o relazione sociale emergente, nel senso che non è la semplice somma di ciascun membro bensì una realtà diversa, con leggi e caratteristiche proprie (pp. 73-74). Sicché la comunità familiare non trova il suo benessere come ammontare totale del benessere degli individui singolarmente considerati (pp. 21-23).

Questa prospettiva prende necessariamente le distanze dall'individualismo in tutte le sue varianti e trova espressione nella domanda propria della riflessività relazionale: «chi sono io per gli altri, nella relazione con gli altri?» (p. 90, nota 9). Nel tentativo di rispondervi emerge l'impossibilità di sostenere la necessità di un annullamento o decostruzione delle identità (come vorrebbero M. Foucault e i suoi epigoni), e di esaltare un vuoto multiculturalismo, che viene analizzato a fondo per mostrarne il fallimento (vi dedica quasi tutta la terza parte del libro – pp. 125-180 – con importanti indicazioni sul confronto inter-religioso).

Non è facile per la mentalità odierna capire il seguente fatto, che invece dovrebbe essere palese: due persone che stanno in relazione generano una realtà che va al di là della propria soggettività, dei propri sentimenti e intenzioni (p. 95). Eppure da questa evidenza deriva il modo adeguato di comprendere la libertà e l'agire della persona: anziché intendere l'essere libero come la pura dipendenza dal proprio io, secondo un approccio narcisistico (p. 23), ci si rende conto che «le decisioni, le scelte, le azioni di ciascuno non sono un fatto puramente individuale, ma sono prese in relazione ad altri. È irrazionale pensarle come semplici espressioni di un Self autonomo. Ci si accorge che, in realtà, ciascuno vive in dipendenza da tanti altri, senza i quali non potrebbe essere quello che è, e non potrebbe diventare quello che desidera diventare. Si percepisce che la storia di ciascun individuo giace nelle relazioni con altri significativi» (p. 88).

Dal mio punto di vista, particolarmente attirato dall'antropologia filosofica, ho trovato molto interessante specialmente la quarta parte, intitolata “La relazione come via per (ri)distinguere l'umano dal non-umano”. Donati ha ben ragione nell' ammonire che per fronteggiare la modernità e la postmodernità non basta più il richiamo alla visione tradizionale della persona e della morale, perché oggi assistiamo alla «messa in fluttuazione di tutti i valori e vincoli delle relazioni sociali, così da far evaporare il senso e la realtà del legame sociale come tale» (p. 184). In effetti, è messa in questione l'idea stessa di società umana e la visione del postumano sta diventando altamente pervasiva.

La proposta dell'autore è riassunta soprattutto nelle “Prospettive” finali presentate sotto questo titolo: “Generare soggetti relazionali capaci di affrontare gli enigmi della relazione”, capaci cioè di vedere e gestire le proprie relazioni sociali e i loro effetti (p. 227). Lo spiega efficacemente l'esempio classico del suonatore d'orchestra (p. 236), che non può solo pensare a sé stesso e al suo strumento, ma deve adattarsi all'andamento dell'orchestra e cercare di migliorarne la prestazione nel suo insieme.

A conclusione della lettura, non sempre facile, del presente libro, ci si ritrova con un ricco bagaglio di spunti, di cui ho potuto dare solo pochi cenni. Non mancano le riflessioni che destano in me alcuni interrogativi, ad esempio riguardo al rapporto tra la persona e la relazione, che talvolta vengono quasi identificate (sulla scia dell'affer-

mazione di Ratzinger più volte citata «l'uomo è relazione»: p. 169), mentre altre volte vengono chiaramente distinte; oppure riguardo all'articolazione, collegata al rapporto appena citato, tra relazione e libertà. Ma, come ho scritto all'inizio, quest'opera non è il punto finale del percorso speculativo di Donati: è il frutto di una riflessione non interrotta, portata avanti nel confronto e nel dialogo con altri studiosi.

FRANCESCO RUSSO

MARTIN RHONHEIMER, *Homo sapiens: die Krone der Schöpfung*, Springer, Wiesbaden 2016, pp. 286.

LE pubblicazioni sul rapporto tra evoluzione e creazione divina sono numerose. Questo volume presenta la particolarità di situarsi in una prospettiva metafisica, intento a soddisfare le esigenze filosofiche contenute nelle scienze naturali, concretamente nella teoria evolutiva. Il libro è sorto, spiega l'autore, in occasione di uno scambio di pareri con il cardinale Schönborn (tra il 2005 e il 2009), il quale in un primo momento sembrava vicino alla teoria dell'*Intelligent Design* (ID), per poi distanziarsene come risultato in parte dall'amichevole discussione con l'autore.

Lo studio di Rhonheimer presuppone la distinzione tra scienze naturali e filosofia nel senso della filosofia tomista e una conoscenza di base della biologia dell'evoluzione. Le tesi principali sostenute lungo i sette capitoli del libro sono le seguenti.

1. Fisica e biologia costituiscono un ambito di spiegazione coerente e valido, parziale perché limitato al mondo fisico in quanto interrogato nella prospettiva dei suoi aspetti osservabili e quantificabili. Quindi sono un sapere metodologicamente ridotto, dove si escludono spiegazioni e domande che trascendano l'ambito della materialità o delle cause naturali. La teoria evolutiva sull'origine dei viventi, nonostante lacune e punti ancora da approfondire, è una proposta seria, credibile, ormai accettata e quindi senza alternative.

2. L'inferenza che porta alla tesi di Dio come creatore di un mondo evolutivo nasce da una domanda metafisica ineludibile che conferisce all'universo una piena intelligibilità. È questo il senso delle vie tomistiche – non dimostrazioni nel senso moderno, e neanche aristotelico –, in particolare la quinta via, basata sull'esperienza della teleologia presente in un mondo non intelligente.

3. Dio crea il cosmo e i viventi costituendo una natura dotata di proprie forze di auto-organizzazione, insite nelle potenzialità della natura. Il creazionismo e la teoria dell'ID sbagliano quando cercano interventi divini nella natura che privano quest'ultima di una causalità seconda intesa seriamente. Rhonheimer si rifà con frequenza a un testo di Tommaso nel suo commento al libro II della *Fisica* di Aristotele, dove si afferma che la natura è come una razionalità o arte divina intrinseca alle cose stesse (*ratio artis divinae insita rebus*), non però operante sul modello della tecnica umana. L'operare di Dio nel mondo è l'atto creativo dell'essere, non da intendersi in un senso temporale.

L'autore non condivide il modo di interpretare l'atto creativo elaborato da Rahner e altri autori – Kessler, Kummer –, i quali cercano di spiegare l'emergenza di novità nell'evoluzione come un auto-trascendimento naturale dovuto a un influsso divino nella natura, una sorta di creazione continuata che riesce a superare l'indeterminazione della natura, ovvero la sua incapacità di produrre un'autentica novità ontologi-

ca. Tale interpretazione non rispetta la vera portata della causalità seconda, rendendola strumentale.

Sia l'ID che il creazionismo, in un modo forse più rozzo, si oppongono direttamente all'evoluzione e anche al naturalismo metodologico delle scienze naturali. L'intervento di Dio si pretende situato sullo stesso piano della spiegazione scientifica, per cui entra in concorrenza con la teoria evolutiva. L'idea dell'ID è una degradazione della quinta via tomistica. L'intelligenza creatrice dell'universo è intesa come pianificazione specifica delle singole complessità irriducibili delle cose naturali in modo da escludere la possibilità di una reale evoluzione emergente. Dio è postulato come se fosse un ingegnere o un costruttore di un mondo concepito in maniera meccanica, senza forze naturali.

4. La fisica e la biologia dell'evoluzione non giustificano la conclusione atea, che nasce dalla falsa convinzione secondo cui la spiegazione scientifica sarebbe ultima o totale. In realtà, le scienze lavorano basandosi su presupposti e non danno mai una risposta ultima né tanto meno offrono una visione autosufficiente della natura. La domanda metafisica è semplicemente: da dove viene tutto questo? La scienza lascia sempre aperta questa domanda. Alcune obiezioni contro l'esistenza di Dio sorgono in quanto motivate dall'esistenza del male nel mondo (malattia, sofferenza, morte). Secondo Rhonheimer, il problema del male, anche fisico, riguarda l'uomo e può essere risolto soltanto sul piano teologico. La teologia naturale non può spiegarlo, eppure l'esigenza del Creatore rimane una necessità metafisica assoluta.

5. Nelle versioni più recenti della teoria evolutiva si riconosce un ruolo al caso, ma all'interno di una logica della vita, che tiene conto delle condizioni imposte dalle leggi fisico-chimiche. Il caso non è un fattore strutturante dell'evoluzione, ma spiega le sue variabilità e contingenze. Le mutazioni casuali favorevoli all'emergenza di novità evolutive sono quelle che risultano adeguate all'insieme di condizioni della strategia globale del fenomeno evolutivo. È stata importante in questo senso l'epigenetica e la combinazione tra biologia dell'evoluzione e biologia dello sviluppo: *evolutionary developmental biology* ("evo-devo"). L'evoluzione è limitata dai "vincoli di sviluppo" (*developmental constraints*).

Di conseguenza, nel suo insieme l'evoluzione presenta un quadro intelligibile e con evidenti progressi. Ma non appare programmata o univocamente indirizzata a determinati fini. Eppure i suoi risultati si comprendono teleologicamente – teleonomia –, benché la spiegazione scientifica si collochi sul piano delle cause materiali ed efficienti. Le incertezze della biologia evolutiva – non sappiamo fin dove arriva il caso, o se ci sono fattori a noi ignoti che potrebbero spiegare meglio l'origine dei viventi – non privano di forza la quinta via e non giustificano filosofie biologiche riduzionistiche che poi si collegano a modi insoddisfacenti di impostare l'argomento teleologico dell'esistenza di Dio (a questo riguardo l'autore non considera valida la soluzione proposta da Swinburne). Tali incertezze neanche possono essere una scusa per invalidare la biologia evolutiva, come fa l'ID.

6. L'uomo, dal punto di vista organico, è risultato dell'evoluzione e delle sue leggi, senza escludere le circostanze casuali che possono aver facilitato la comparsa contingente dell'organismo umano. La dimensione spirituale dell'uomo – libertà, moralità, linguaggio associato al pensiero astratto, scienza, ecc. –, in definitiva la persona uma-

na, non può comunque essere spiegata con le risorse e la metodologia delle scienze naturali. Queste ultime spiegano la formazione delle condizioni fisiche, climatiche, geografiche, organiche, ecc., adeguate per la possibilità dell'esistenza dell'uomo come persona dotata di un corpo spiritualmente animato. Riguardo al mondo umano – arte, scienze, politica, ecc. – le scienze biologiche sono del tutto incompetenti. Qualcosa di analogo si può dire in riferimento al cervello umano. La neurobiologia non spiega, nel senso forte di spiegare, la parte spirituale della persona – ragione, volontà, libertà –, anche se rende ragione delle condizioni materiali necessarie per l'esistenza dello spirito umano e del suo operare.

7. La tesi principale di questo libro è anche la più audace: la persona umana è la finalità dell'evoluzione, formulata altresì con l'espressione del titolo di questo volume: l'uomo “corona della creazione”. Rhonheimer la propone sulla base di una premessa che mi sembra molto suggestiva: il principio metodologico da lui chiamato *antropocentrico* (p. 168), secondo il quale non dobbiamo interpretare filosoficamente l'uomo alla luce dell'evoluzione, bensì l'evoluzione a partire dall'uomo, cioè dalla persona umana. Non però secondo una determinata “visione” dell'uomo, neanche filosofica, bensì a partire dalla nostra auto-esperienza come essere liberi e spirituali.

Se guardiamo i diversi indirizzi dei processi evolutivi, non riusciremo a trovare una finalità, tranne forse l'esistenza stessa della vita, la sua conservazione, con i suoi tipici processi adattativi. L'uomo – *homo sapiens* – non si staglia particolarmente in questo scenario biologico, se non come una forma organica complessa solo leggermente più ricca rispetto alle scimmie antropomorfe o agli altri ominidi ora scomparsi. Ma se guardiamo la persona umana come animale razionale, nell'insieme del quadro biologico terrestre che conosciamo, allora appare naturale concludere che il senso dell'evoluzione è proprio l'uomo. È lui l'unico essere dell'universo capace di interrogarsi sul senso e sulla possibile finalità di tutti i processi evolutivi sia cosmologici che biologici. Questa tesi non sminuisce l'autonomia delle scienze biologiche. Non è necessaria per spiegare niente del mondo fisico, neanche del corpo umano. Naturalmente è in contraddizione con il riduzionismo che vede l'uomo come un organismo tra i tanti che popolano il nostro pianeta, un riduzionismo possibile solo se si ritiene che le scienze naturali siano la spiegazione di tutta la realtà.

8. La tesi “antropocentrica” appena menzionata è collegata alla visione filosofica – antropologica – dell'uomo come essere personale costituito da un organismo animato, nel senso ilemorfico aristotelico dell'anima come forma del corpo. Il dualismo secondo cui la mente umana sarebbe una sovrastruttura al di sopra del corpo non consente di vedere l'uomo come fine della creazione. Piuttosto lo ritiene esterno al mondo, portando così a concepire la mente, persa ormai la nozione di forma, come estrinseca al cervello.

Se invece l'anima spirituale umana è ritenuta non solo principio dell'operare spirituale, ma anche dell'attività sensitiva e vegetativa dell'uomo, allora possiamo concepire il cervello umano come organo dell'anima personale. Non organo nel senso di strumento estrinseco, bensì in quanto vivificato e trasfigurato dall'anima spirituale. È in questo senso che il cervello umano possiede una ricchezza qualitativa inesistente nel cervello delle scimmie, un punto che non si vede se analizziamo il sistema nervoso nell'orizzonte metodologico della biologia.

La soluzione ilemorfica del problema “mente-corpo” non è per Rhonheimer vicina al materialismo. Quando la Chiesa nel xiv secolo portò questa tesi a livello dogmatico (cfr. pp. 188-189), nel concilio di Vienna, opponendosi alla prevenzione delle correnti platonico-agostiniane, forse compì la decisione magisteriale più moderna e d'avanguardia di tutti i tempi.

Con questo stesso spirito la visione evolutiva, insieme alle scoperte della neurobiologia, possono essere accolte da una filosofia della creazione e della persona in coerenza con la concezione ilemorfica del rapporto tra l'anima spirituale e il corpo elevato al livello dello spirito e non per questo motivo diminuito come organismo fisico. L'ilemorfismo non apporta alcuna soluzione specifica ai problemi strettamente biologici dell'uomo (non colma lacune della scienza biologica). Ma getta una luce d'intelligibilità che consente la comprensione dell'uomo come essere spirituale/fisico in un mondo materiale di cui è il signore. Una neuroscienza non riduzionistica consente peraltro di capire meglio il gioco della volontà e delle virtù nei diversi strati della personalità umana.

Il libro di Rhonheimer è molto convincente e lo ritengo importante nel dibattito contemporaneo sulla filosofia dell'evoluzione. L'argomento dei “mali fisici” in natura, specialmente nei viventi, del loro senso e del loro significato per l'uomo, anche alla luce della realtà del peccato, è toccato più brevemente in questo volume e lo stesso si può dire della questione dell'ominizzazione e delle sue tappe. Questo studio è stimolante per continuare nella ricerca dei punti toccati e accennati, una ricerca in cui scienza e antropologia si possono arricchire vicendevolmente.

JUAN JOSÉ SANGUINETI