

# RSE

2015/3

ANNO LIII • NUMERO 3  
SETTEMBRE/DICEMBRE 2015

PONTIFICIA FACOLTÀ  
DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE  
AUXILIUM

## RIVISTA DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE

### DOSSIER

PROMUOVERE  
LA COMPETENZA DIGITALE  
DEGLI INSEGNANTI

A word cloud graphic with a curved bottom edge, containing various terms related to digital education and teacher training in multiple languages. The words are arranged in a dense, overlapping manner. Key terms include:

- Italian:** Competenza digitale, Comunicazione, Formazione, Mocc, Rete, Strategie, Open, Didattica, Tecnologie, Apprendimento, Multimedialità, in rete, Ambienti digitali, Inclusão, Participação, Leadership, Relações, Educação, Aprendizagem, Affordance, Rede, Mocc, salesiana, de escolas, Linguaggi, Humanidade globalizada, Aprendizagem.
- Portuguese:** Competência digital, Tecnologias, Aprendizagem, Multimedialidade, em rede, Ambientes digitais, Inclusão, Participação, Liderança, Relações, Educação, Aprendizagem, Afordância, Rede, Mocc, salesiana, de escolas, Linguagens, Humanidade globalizada, Aprendizagem.
- Spanish:** Competencia digital, Comunicación, Formación, MOC, Redes, Estrategias, Open, Didáctica, Tecnologías, Aprendizaje, Multimedia, en red, Ambientes digitales, Inclusión, Participación, Liderazgo, Relaciones, Educación, Aprendizaje, Afordancia, Redes, MOC, salesiana, de escuelas, Idiomas, Humanidad globalizada, Aprendizaje.
- English:** Educational technology, Teacher training, Open resources, Community, Educational technology, Teacher training, Open resources, Community, Educational technology, Teacher training, Open resources, Community.

## RIVISTA DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE

PUBBLICAZIONE QUADRIMESTRALE  
EDITA DALLA PONTIFICIA  
FACOLTÀ DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE  
"AUXILIUM" DI ROMA

### COMITATO DI DIREZIONE

HIANG-CHU AUSILIA CHANG  
PINA DEL CORE  
MARCELLA FARINA  
GRAZIA LOPARCO  
MARIA SPÓLNİK

### COMITATO DI REDAZIONE

CETTINA CACCIATO INSILLA  
PIERA CAVAGLIÀ  
SYLWIA CIĘŻKOWSKA  
HIANG-CHU AUSILIA CHANG  
MARIA ANTONIA CHINELLO  
PINA DEL CORE  
ALBERTINE ILUNGA NKULU  
MARCELLA FARINA  
KARLA FIGUEROA  
HA FONG MARIA KO  
GRAZIA LOPARCO  
ELENA MASSIMI  
ANTONELLA MENEGHETTI  
ENRICA OTTONE  
MICHAELA PITTEKOVÁ  
PIERA RUFFINATTO  
MARTHA SÉIDE  
ROSANGELA SIBOLDI  
ALESSANDRA SMERILLI  
MARIA TERESA SPIGA  
MARIA SPÓLNİK

### DIRETTORE RESPONSABILE

MARCELLA FARINA

### SEGRETERIA DI REDAZIONE

MARIA PIERA MANELLO  
MARÍA INÉS OHOLEGUY

### DIREZIONE RIVISTA

Via Cremolino 141  
00166 Roma

Tel. 06.6157201  
Fax 06.51465640

E-mail  
rivista@pfse-auxilium.org

Sito internet  
<http://www.pfse-auxilium.org>

### Informativa D. lgs 196/2003

I dati personali non saranno oggetto di comunicazioni o diffusione a terzi. Per essi Lei potrà richiedere, in qualsiasi momento, modifiche, aggiornamenti, integrazioni o cancellazione, rivolgendosi al responsabile dei dati presso l'amministrazione della rivista.



ASSOCIATA  
ALLA UNIONE STAMPA  
PERIODICA  
ITALIANA

Aut. Tribunale di Roma  
31.01.1979 n. 17526

Progetto grafico impaginazione  
e stampa  
EMMECIPI SRL

ISSN 0393-3849

# RIVISTA DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE

---

ANNO LIII NUMERO 3 • SETTEMBRE/DICEMBRE 2015

*Poste Italiane Spa*  
*Sped. in abb. postale d.l. 353/2003*  
*(conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2 e 3, C/RM/04/2014*

PONTIFICIA FACOLTÀ DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE AUXILIUM



## DOSSIER

**PROMUOVERE LA COMPETENZA DIGITALE  
DEGLI INSEGNANTI**

Introduzione al *Dossier*  
*Maria Antonia Chinello* 298-301

La competenza digitale.  
 Significato e implicanze formative  
*Maria Antonia Chinello - Jothy Antony Rayappan* 302-317

L'integrazione delle tecnologie  
 nella didattica universitaria.  
 Variabili di sistema e tratti personali  
*Sara Tabone* 318-328

I MOOC per la formazione e la didattica:  
 percorsi possibili  
*Pierpaolo Limone - Rosaria Pace* 329-338

A experiência da rede salesiana  
 de escolas (RSE) do Brasil.  
 Formação dos professores na aquisição  
 da competência digital  
*Maria Helena Moreira*  
*Rúbia Andréa Duarte Dos Santos* 339-348

**SISTEMA PREVENTIVO OGGI**

Dalla prevenzione all'educazione.  
 Verso una conversione pedagogica  
 del concetto di salute  
*Hiang-Chu Ausilia Chang* 350-366

---

## ALTRI STUDI

La persona tra natura e cultura:  
differenze e relazioni

*Luigi Alici*

368-382

El desafío antropológico de las neurociencias.  
Neurociencia, filosofía y teología

*Juan José Sanguinetti*

383-400

I catechisti nella missione della Chiesa.  
Puntualizzazioni sul VII Colloquio Internazionale  
di Catechesi

(Parigi Ispc 17 - 20 Febbraio 2015)

*Cettina Cacciato*

401-407

---

## ORIENTAMENTI BIBLIOGRAFICI

Recensioni e segnalazioni

410-436

Libri ricevuti

437-439

---

## INDICE DELL'ANNATA 2015

442-450

# LA PERSONA TRA NATURA E CULTURA: DIFFERENZE E RELAZIONI

LUIGI ALICI

## 1. “Il velo di Iside”

«Non si sa più che cos'è l'uomo e, poiché lo si vede oggi passare attraverso trasformazioni impensate, si è convinti che non ci sia più una natura umana. Per alcuni, ciò significa: tutto è *possibile* all'uomo, e così ritrovano una speranza; per altri: tutto è *permesso* all'uomo, e abbandonano ogni freno; per altri infine: tutto è *permesso sull'uomo*, ed ecco Büchenwald».<sup>1</sup>

Mounier descrive profeticamente la sfida: “trasformazioni impensate” possono retroagire sull'identità dell'umano fino a erodere le sicurezze sulla nostra conoscenza della natura umana oppure, al contrario, consolidare sicurezze di segno contrario sulla sua insussistenza. Il punto è esattamente la possibilità di pensare o non pensare criticamente le nuove forme del vivere: quando tali forme conoscono modulazioni nuove e impensate, possiamo fare un passo avanti nell'umiltà, alla ricerca di un paradigma più inclusivo dell'umano, oppure possiamo fare un passo indietro nella presunzione, archiviando la nozione stessa di natura umana come un residuo culturale ormai inservibile.

Ne consegue un ambiguo rimescolamento di carte fra il piano del tecnicamente possibile e quello del moralmente lecito, in cui s'intravede il destabilizzarsi del rapporto tra natura e cultura.

Il nostro tempo non è avaro di esemplificazioni inquietanti.

Roberto Esposito apre il suo libro su *Biopolitica e filosofia*,<sup>2</sup> ricordando una decisione della Corte di Cassazione francese, che, ribaltando l'esito di due precedenti giudizi in appello, ha riconosciuto a Nicolas Perruche, un

## Riassunto

Il dibattito intorno al rapporto tra natura e cultura ha perso nella modernità la sua originaria articolazione classica, divaricandosi nel postmoderno nei paradigmi antitetici del biocentrismo, del nichilismo e del postumano.

Questo conflitto di paradigmi, mascherato in senso relativistico, alimenta forme di decostruzione antropologica che nascono dalla difficoltà di riconoscere la differenza tra finito e infinito come costitutiva dell'umano.

Dal rispetto di questa differenza scaturisce un doppio compito, culturale ed educativo, che si estende dall'orizzonte minimale del rispetto della vita all'orizzonte massimale della promozione della persona.

**Parole chiave:** Natura, cultura, differenza, persona, morale

## Summary

The debate regarding the relationship between nature and culture has lost its original classical articulation during the time of Modernism, dividing itself in Postmodernism, becoming conflicting paradigms of bio-centrality, nihilism and post-human. This conflict of paradigms, masked in the relativistic sense, feeds forms of anthropological deconstructionism which grow out of difficulties in recognizing the difference between finite and infinite as constitutive of the human person. From respect for this difference comes the double work, both cultural and educational, that extends from the minimal horizon of respect for life to the maximum horizon of promotion of the human person.

**Key words:** Nature, culture, difference, personal, moral

bambino nato con lesioni genetiche molto gravi, il diritto di sporgere denuncia contro il medico, che non aveva diagnosticato una malattia alla madre, durante la gravidanza, impedendole di abortire. In questo caso, osserva Esposito, in discussione non è un errore diagnostico accertato, quanto il riconoscimento del diritto di non nascere a un individuo che tuttavia, se non fosse nato, non avrebbe potuto conseguire quella soggettività giuridica che gli ha consentito di ricorrere in giudizio! Sancire l'obbligo di non ostacolare un diritto soggettivo implicherebbe quindi un dovere pre-

ventivo di sopprimerlo, addirittura a prescindere persino dalla libera scelta della madre.

Un secondo esempio ci è offerto dal dibattito intorno alle etiche animaliste. Secondo Peter Singer, ad esempio, principale esponente del movimento di liberazione animale, non c'è una sostanziale differenza fra la violenza sociale e quella esercitata dall'uomo contro gli animali: la «tirannia che gli animali umani esercitano sugli animali non umani [...] ha causato e continua ancor oggi a causare una quantità di dolore e di sofferenza paragonabile soltanto a quella prodotta da secoli

di incontrastato dominio degli umani di pelle bianca sugli umani di pelle nera».<sup>3</sup> Non solo: assumendo, secondo un'etica di stampo utilitarista, il criterio discriminante della capacità di avere interessi, a cominciare dall'interesse basilare a non provare dolore, e negando la sussistenza di tale interesse agli esseri umani con gravi deficit di funzionalità fisiologica, il primato degli "animali umani" sugli "animali non umani" può coerentemente addirittura essere capovolto.

Per questo, continua Singer, «non è vero che tutti gli esseri umani sono persone morali, anche nel senso minimale»; la ragione è esplicitata con sorprendente naturalezza, in polemica con Rawls: «Neonati e bambini piccoli, e adulti con gravi deficienze mentali, mancano totalmente del senso di giustizia».<sup>4</sup> Su queste basi Singer legittima non solo l'aborto ma addirittura l'infanticidio: «le ragioni per non uccidere le persone non valgono per i neonati».<sup>5</sup>

Un ultimo esempio può essere facilmente desunto dagli atroci fatti di cronaca di questi ultimi mesi. La foto di Aylan Kurdi, il bimbo siriano di tre anni trovato senza vita sulla spiaggia di Bodrum, è ancora dinanzi ai nostri occhi: nel suo corpicino, riverso sulla battigia, cioè su una linea di frontiera tra il mare e la terraferma che per lui si è trasformata in un muro, non è difficile vedere anche l'emblema di tutti i conflitti che oggi non siamo in grado di gestire. Il nostro mondo industriale avanzato, che sbandiera un'idea di tolleranza fondata sulla neutralizzazione delle differenze e su un'estensione illimitata dei diritti, nei momenti più difficili lascia venire in superficie

una forma estrema d'intolleranza, malamente mimetizzata dall'indifferenza. Dinanzi a un esodo dei popoli più poveri e affamati, in fuga da paesi in guerra spolpati dal colonialismo, dove le multinazionali delle armi continuano a realizzare affari d'oro, il mondo occidentale, libertario e inclusivo, comincia a rialzare muri, a chiudere le frontiere, a rimettere in voga vagoni blindati e filo spinato.

Dovremmo rileggere oggi, a quasi mezzo secolo di distanza, l'enciclica *Populorum Progressio* (1967), in cui Paolo VI metteva in guardia severamente sugli effetti – a lungo termine insostenibili – di un sistema di ingiustizia sociale istituzionalizzata: «che i ricchi sappiano almeno che i poveri sono alla loro porta e fanno la posta agli avanzi dei loro festini»<sup>6</sup>

Forse la società degli indifferenti sta diventando intollerante perché non ha risolto alla radice il problema della differenza. Dove c'è indifferenza non c'è – non ci può essere – riconoscimento delle differenze, e senza riconoscimento si genera l'abisso dell'estraneità reciproca: quella per cui anche un bimbo di tre anni affogato in mare per scappare dalla guerra, alla fine dei conti, è solo un episodio mediatico di cui tra qualche giorno non parlerà più nessuno.

Il confronto con Walter Palmer, il dentista del Minnesota, che ha ucciso e decapitato il leone Cecil, icona del parco nazionale dello Zimbabwe, suscitando in tutto il mondo veementi reazioni di protesta, in qualche caso al limite dell'isteria collettiva, è imbarazzante. La differenza fra i due episodi è incommensurabile e per condannare il primo non è necessario



approvare il secondo: la scala morale non è indifferenziata e perdere il senso delle proporzioni è il primo passo verso la sua delegittimazione.

Questi episodi hanno in comune una mancata elaborazione della differenza personale, che nasce da una dissociazione del rapporto tra natura e cultura; un rapporto vitale e delicato, frutto di un equilibrio che ha storicamente dei margini di oscillazione, ma che in questo caso sembra radicalmente sovvertito.

Ogni epoca storica ha elaborato la propria identità più profonda attorno a un certo modo di interpretare il rapporto tra natura e cultura, assimilabile ai due fuochi di un'ellisse attorno alla quale prende forma l'umano: quanto più tale interpretazione è in un equilibrio stabile e condiviso, tanto più la comunità umana dialoga in modo pacifico e cooperativo, addomestica l'ambiente, accompagna il progresso tecnico ed economico con una concomitante elaborazione culturale, frutto di un dialogo continuo fra arte e scienza, poesia e architettura, etica e diritto, religione e politica...

La tradizione classica – non solo cristiana – ha interpretato la polarità di natura e cultura nella forma di una circolarità creativa, in cui la cultura si qualifica come una forma di “coltivazione spirituale della natura”, grazie alla quale può prendere forma nell'essere umano una “seconda natura”, intercettando, promuovendo e innalzando continuamente il *telos* più profondo della “prima natura”.

Solo riconoscendo che la centralità dello statuto personale è possibile sottrarsi al pericolo di un circolo vizioso; l'accesso alla natura è sempre

culturalmente mediato, così come la elaborazione culturale non nasce mai *in vitro*.

Del resto, il rapporto stesso tra natura e persona manifesta già nel mondo antico un carattere radicalmente problematico, messo in luce efficacemente da Pierre Hadot: quanto più il “velo di Iside” viene sollevato e la natura è spogliata da ogni alone di mistero, tanto più il rapporto dell'uomo con essa diviene incerto e problematico. Il velo di Iside, la dea egiziana della maternità e della fertilità il cui culto ebbe grande diffusione fra i Greci, raffigura la forma mutevole della natura, che cela ai nostri occhi una straordinaria profondità spirituale. Hadot costruisce attorno a quest'immagine un'interessante storia dell'idea di natura, che prende corpo a partire da due approcci antitetici: il paradigma volontarista di Prometeo toglie il velo a una natura avvertita come ostile, cercando di carpire con la forza i suoi segreti e di dominarla grazie alla tecnica; secondo il paradigma contemplativo di Orfeo, invece, l'uomo è parte viva della natura, rispetto alla quale viene meno ogni opposizione, e l'arte ne diventa un prolungamento estetico. Mentre Prometeo incarna la figura di colui che ruba il fuoco agli dèi per migliorare la vita degli uomini, Orfeo è colui che penetra nei segreti della natura con la melodia e l'armonia, rispettandone il mistero più profondo.<sup>7</sup>

Con la nascita della scienza moderna e la ricerca di nuovi modelli di razionalità si assiste, sempre secondo Hadot, a una estremizzazione di tale antinomia. Una natura interamente “svelata” si ridurrà quindi a un oggetto

muto nelle mani dell'uomo moderno, costretto a pagare il prezzo del proprio potere prometeico con uno spaesamento e una solitudine cosmica, che l'estetica romantica cercherà di vincere, contrapponendovi la celebrazione di un'autenticità espressiva che è unicamente misura a se stessa.

Da un lato, il Seicento sta sotto il segno di Prometeo; per Francesco Bacone, ad esempio, la missione della scienza è essenzialmente quella di restituire all'uomo i suoi diritti sulla natura: con il peccato originale la creatura umana ha perso l'intelligenza e il potere sulla natura: la religione cristiana aiuta a riparare la prima perdita, la scienza la seconda.<sup>8</sup>

Da un altro lato, invece, la meccanizzazione del mondo provoca, dalla fine del Settecento, un'«angoscia a scoppio ritardato»<sup>9</sup> e si avverte il bisogno di opporre a questo processo un approccio estetico alternativo, da von Humboldt a Baumgarten, da Rousseau a Goethe, fino a tutto il ricco e variegato filone romantico.

In realtà, il senso di quell'angosciato spaesamento esistenziale era stato già ben esplicitato da Pascal: «Nel considerare tutto l'universo muto, e l'uomo senza luce, abbandonato a se stesso, e come smarrito in quest'angolo dell'universo, senza sapere chi ve l'abbia messo, cioè che v'è venuto a fare, cosa diventerà morendo, incapace di ogni conoscenza, comincio a provare una grande paura, come un uomo che sia stato portato addormentato in un'isola deserta e spaventosa e che si svegliasse senza sapere dove si trova e senza mezzi per uscirne».<sup>10</sup>

Dalla divaricazione tra natura e artificio

inizia un pendolarismo inquieto che arriva fino ai nostri giorni e che la cultura postmoderna cercherà di depotenziare e assorbire in un amalgama sincretistico.

## 2. Equivoci postmoderni

Un tratto comune – quasi uno stereotipo – della nostra società dei “post”, nelle sue più svariate declinazioni (postmoderno, postsecolare, postmetafisico, postmorale, postumano...), si manifesta come congedo disincantato dalla modernità e dalle sue verità troppo “forti”, attraverso un processo di erosione delle differenze, che prende di mira anzitutto la relazione tra natura e cultura, e quindi tra natura e artificio.

La destabilizzazione dell'ellisse può conoscere vie diverse: o aggiornando l'antica tentazione di una sovrapposizione dualistica, oppure assolutizzando l'uno o l'altro dei due fuochi, o ancora sognando di fonderli in una unità superiore.

In questa luce possiamo leggere il sovrapporsi di tre diversi paradigmi culturali del nostro tempo: biocentrismo, nichilismo, postumano.

Il *biocentrismo*, nelle sue diverse varianti (*Shallow Echology*, *Deep Echology*, Movimento di liberazione animale) guarda con sospetto a ogni “artificio” culturale come responsabile di un potenziamento antropocentrico che avrebbe agito come un'arma micidiale nei confronti della biosfera. Rispetto a una natura ritenuta intrinsecamente normativa, l'umano deve essere riportato all'indietro, verso l'*infraumano* come la sua vera patria. Cultura, storia e tradizione sono una

forma di prevaricazione specista da cui liberarsi.

L'assolutizzazione della dimensione culturale è invece l'esito estremo del *nichilismo postmoderno*, che riduce, insieme a Nietzsche, tutti i fatti a interpretazioni, accettando una versione dello storicismo moderno radicalmente indebolita e priva di qualsiasi utopia secolaristica di emancipazione collettiva. Ormai smarrito il titanismo nietzscheano della volontà di potenza, il nichilismo veste oggi panni minimalisti, autorizzando un "individualismo delle preferenze" apparentemente inoffensivo ma non meno letale, che pretende d'innalzare in modo insindacabile la bandiera dei diritti sulle ceneri di un ordine naturale interamente annullato.

Nella sua forma estrema nichilismo significa questo: prima della libertà non c'è – letteralmente – nulla. *Ex nihilo*: proprio come Dio.

La prospettiva del *postumano* si colloca invece in una posizione in un certo senso intermedia, che combina insieme natura e artificio.

Attribuendo alla materia intelligenza e capacità di auto-organizzazione, si prospetta la possibilità di un potenziamento indefinito dell'umano, frutto di una ibridazione tra *bios* e *techne*, per cui natura e cultura non si possono più distinguere, risolvendosi l'una nell'altra. Il senso dell'umano in questo caso è nell'*ultraumano*; non è l'incompiutezza che ci contraddistingue ma la ridondanza, fonte inesauribile di sempre nuove identità plurali.

In questi tre orientamenti, suggeriti in forma schematica e puramente esemplificativa, riemerge puntualmente un nodo non risolto, proprio intorno al

rapporto tra natura e cultura: ne risulta in ogni caso, anche se per vie diverse, una decostruzione del senso originario dell'umano da cui dipende un sostanziale abbandono di qualsiasi forma di umanesimo.

Gli esiti sono, a volte, schizofrenici, oscillando in modo incoerente tra l'assolutizzazione acritica – e quindi la semplificazione ideologica – della natura come una dimensione valoriale originaria e, al contrario, un illimitato potenziamento libertario del soggetto, che può manifestarsi nella celebrazione nichilistica della volontà individuale o nella fuga in avanti verso un "oltreuomo", affidato alle promesse della tecnologia. Il riflesso nel vissuto quotidiano è immediato: ad esempio, si può difendere il ricorso alla procreazione assistita, finalizzato all'adozione da parte di persone dello stesso sesso (legittimando persino una deriva eugenetica), e combattere nello stesso tempo una battaglia "*politically correct*" contro l'introduzione in agricoltura di organismi geneticamente modificati (OGM).

Allo stesso modo, la difesa della omosessualità nella maggior parte dei casi è legittimata invocando una tendenza naturale (non si "sceglie" di essere *gay*...), mentre varie forme *queer* di transessualismo rivendicano, al contrario, la plasticità indeterminata del culturale, rispetto a cui ogni presunta rigidità del naturale dev'essere sottoposta a un'opera di radicale demistificazione e decostruzione. Lo stesso dibattito sul *gender*, guardato peraltro con sospetto dalla linea di pensiero femminista più impegnata e rigorosa, che ha a cuore il tema della differenza sessuale, è in un certo sen-

so la conferma di un groviglio di equivoci sui quali il mondo cattolico ha la responsabilità di esercitare una vigilanza critica, documentata e dialogica: per un verso, va respinto il tentativo di operare una dissociazione totale di qualsiasi nesso tra costituzione somatica e identità di genere, per la sua pretesa di negare uno strato originario di vita naturale, contrapponendole il mito di una autenticità disincarnata;<sup>11</sup> per altro verso, tuttavia, bisogna evitare anche la reazione opposta di chi immagina di rifugiarsi - in modo chiuso e non meno ideologico - in un mero riduzionismo naturalistico, rischiando di delegittimare il valore della maturazione psicologica, affettiva e morale della persona umana. In tal caso si può correre il pericolo opposto di un biologismo deterministico, avallando persino un vero e proprio “darwinismo sociale”, che attribuisce valore normativo al principio della lotta per la sopravvivenza del più forte. Come spesso accade in questi casi, le unilaterali di segno opposto finiscono per potenziarsi reciprocamente, diventando complici di una involontaria alleanza, in cui si perde di vista la tensione e l'implicazione reciproca di natura e cultura.

### 3. Differenze e relazioni

La difficoltà di articolare correttamente - distinguere senza separare, direbbe Maritain - il rapporto tra natura e cultura è il sintomo più vistoso della difficoltà ancor più originaria di riconoscere la questione della differenza. Ogni epoca incontra tale questione, sia pure elaborandola con categorie diverse: differenza fra l'uno e i molti

nella filosofia greca; tra creatore e creatura nel pensiero cristiano; tra mediazione razionale e immediatezza empirica nel pensiero moderno, traducendosi nella oscillazione ricordata tra il primato illuministico del *logos* e quello romantico del *pathos*.

Una eredità ingombrante che oggi dilaga a tutto campo, destrutturando non solo differenze di ordine culturale, politico, religioso (in cui rischia di essere smarrito il confine tra pluralismo e relativismo), ma anche, a livello diverso, il senso stesso della riflessione epistemologica, etica e antropologica, fondata sulla differenza tra vero e falso, buono e cattivo, giusto e ingiusto, maschile e femminile, natura e persona, essere e nulla, finito e infinito.<sup>12</sup> Nell'ammonimento durissimo rivolto nell'Apocalisse alla Chiesa di Laodicea «Conosco le tue opere: tu non sei né freddo né caldo.

Magari tu fossi freddo o caldo! Ma poiché sei tiepido, non sei cioè né freddo né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca» (Ap 3,15-16) si può leggere non solo la denuncia di ogni risposta troppo tiepida all'appello esigente della Parola, ma anche l'esito letteralmente indigeribile del tentativo di “mangiare la differenza”, cioè di incorporarla, consumarla ed espellerla, che segna il peccato commesso in origine attingendo al «frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino» (Gen 3,3).

La disarticolazione delle differenze può avvenire in modi diversi: trasformandole o in un muro insuperabile o, al contrario, in un *flatus vocis* insignificante. In entrambi i casi, a dire il vero, la differenza viene negata: o per eccesso, quando il muro contro muro

s'innalza fino al cielo, degenerando in una logorante guerra di posizione; oppure per difetto, quando arriva a trasformarsi in vera e propria indifferenza alle differenze, che è in un certo senso la formula stessa del relativismo. In una deriva ancora più estrema, oggi si arriva a relativizzare persino tale dilemma, alternando di volta in volta atteggiamenti di inclusione empatica nel circuito micro dei "rapporti corti", in cui le differenze sono effimere proiezioni del desiderio, e atteggiamenti di esclusione sospettosa nel circuito macro dei "rapporti lunghi", in nome di una paura indifferenziata.<sup>13</sup>

Il risultato di questo complesso processo di disarticolazione è in ogni caso preoccupante: nell'ipotesi migliore, comporta un'opzione a favore di un soggetto nomade e plurale, impegnato a vivere l'orizzontalità aperta delle differenze antropologiche e sociali senza la verticalità metafisica della differenza, come in alcune forme provocatorie di filosofia al femminile;<sup>14</sup> nel peggiore, può degenerare in forme regressive di tribalismo, che «*abbina – come rileva Sennett – la solidarietà per l'altro simile a me con l'aggressività contro il diverso da me*».<sup>15</sup>

All'origine sta in ogni caso lo smarrimento di una razionalità capace di interrogarsi criticamente sui fini e quindi di riconoscere la differenza autentica come relazione (intesa come *limite* [Grenze], avrebbe detto Kant, cioè come frontiera che delimita rispetto a un orizzonte di ulteriorità, e non come confine [Schränke], inteso soprattutto come barriera e ostacolo). In ogni caso, alla ragione che rinuncia a sporgersi al di là del limite e a riconoscere l'ulteriorità del religioso (sempre

sulla base di un atto di ragione, avrebbe precisato Pascal), non rimane che cedere le armi dinanzi all'immediatezza delle pulsioni, mentre la tecnoscienza rivendica il monopolio esclusivo di una razionalità strumentale, dimenticando che quest'ultima può (forse) *dare* quello che desideriamo, ma non può certo *dire* che cosa dobbiamo desiderare.

#### 4. La persona come differenza sussistente

Il banco di prova che consente di misurare concretamente questa sorta di "eclisse della differenza" ci è offerto dalla perdita o – peggio ancora – dalla rinuncia alla nozione di identità personale a favore di un'enfasi sull'impersonale, che accomuna larghi settori del pensiero contemporaneo. Secondo Parfit, ad esempio, ogni questione intorno all'identità personale è irrilevante, essendo sempre possibile «descrivere la nostra vita in modo *impersonale*»,<sup>16</sup> in quanto riducibile a mera connessione fra eventi. Dennett aggiunge che «non c'è un unico e definitivo "flusso di coscienza", perché non c'è un Quartier Generale centrale, un Teatro Cartesiano dove "tutto converge" per essere attentamente scrutinato da un Autore Centrale...

Migliaia di semi, nella maggior parte trasportati dal linguaggio, ma anche da "immagini" senza parole e altre strutture di dati, stabiliscono la loro residenza in un cervello individuale, forgiando le sue tendenze e trasformandolo quindi in una mente».<sup>17</sup> Si potrebbe ricordare anche Metzinger: «Siamo macchine dell'io, ma non ab-

biamo un sé». <sup>18</sup> La differenza fra personale e impersonale è disinvoltamente aggirata da tutte le forme di naturalismo e di “ultra-darwinismo”, per le quali, ad esempio secondo Dawkins, «noi, e tutti gli altri animali, siamo macchine create dai nostri geni», <sup>19</sup> cioè «macchina da sopravvivenza, robot semoventi programmati ciecamente per preservare quelle molecole egoiste note sotto il nome di geni». <sup>20</sup>

A queste scomposizioni antropologiche corrisponde puntualmente il disgregarsi di un orizzonte morale alto e condiviso: «L'uomo – ha scritto Monod – sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'Universo da cui è emerso per caso. Il suo dovere, come il suo destino, non è scritto in nessun luogo». <sup>21</sup> Il risultato è una decostruzione senza residui del lessico personale, accantonato in favore dell'impersonale o risemantizzato in forme bizzarre e arbitrarie, favorite dal venir meno non solo del riferimento teologico, ma anche di quello ontologico: la persona non dice più l'essere creato a immagine di un Dio Trinità, ma nemmeno l'essere in senso vero (anche se non in senso pieno) dell'umano.

Separata da tali orizzonti, teologici e ontologici, l'idea di persona, ridotta a un attributo fenomenico estrinseco, è soggetta a una duplice metamorfosi: per un verso, può essere estesa anche a *individui non-umani* (*naturali*, come i mammiferi superiori, in quanto dotati di autocoscienza, secondo non pochi animalisti, e *artificiali*, come in futuro potrebbero essere gli organismi bionici o *cyborg*, di forma umanoide, composti di organi artificiali e biologici);

per altro verso, un essere umano non è più considerato persona quando manca di alcuni requisiti funzionali, che secondo alcuni sarebbero assenti nei feti, nei bambini cerebrolesi, negli handicappati gravi, nei malati terminali, per cui in questi casi si dovrebbe parlare di *individui umani non-persone*.

Non è difficile demistificare questi riduzionismi fuorvianti. La differenza fra personale e impersonale ha la sua espressione più immediata nella differenza – evidente e semplicissima nei suoi “fondamentali” – fra umano e disumano: la stessa che intercorre tra pietà ed empietà.

Dinanzi alla violenza, alla sofferenza, all'ingiustizia l'empietà tace, si volta dall'altra parte o addirittura aggredisce; la pietà no: la pietà soccorre e presta aiuto; se serve, presta anche la voce a chi non ha più fiato in gola. L'umano si distingue dal disumano perché dinanzi al male può ma non deve: può commetterlo ma non deve farlo; può chiudersi nell'indifferenza ma non deve chiudersi.

Questa differenza originaria è la linea di frontiera tra bene e male dinanzi alla nostra libertà: dinanzi al bene possiamo e dobbiamo, dinanzi al male possiamo e non dobbiamo.

La vera questione è assumersi la responsabilità di vivere sulla “soglia di due mondi”, senza scissioni o regressioni né in senso naturalistico né in senso culturalistico.

Anche secondo Stoppa, l'invito ossessivo a reinventare continuamente la propria identità, sullo sfondo di un insuperabile relativismo, può alimentare una pericolosa «*malattia della dipendenza*» che assume i connotati di un incubo, proprio «per la difficoltà di

trovare gli strumenti di pensiero adatti a istituire una forma sufficientemente creativa di legame con l'altro: una relazione, in altri termini, nutrita dal sentimento della vita».<sup>22</sup>

Oltre a questo, ogni spinta riduzionista si espone alla spada di Damocle di una contraddizione performativa: il tentativo di disconoscere l'identità personale, come equilibrio dinamico e perfettibile tra "prima" e "seconda natura", è contraddetto dall'atto stesso di tale negazione. Siamo così rinviiati a una domanda cruciale: l'identità personale può essere validamente difesa attraverso una fuga, più o meno dichiarata e metodica, dalle differenze o, al contrario, dev'essere guadagnata proprio nel crocevia delle differenze, se non addirittura "geneticamente" costituita dalla differenza?

Un paradosso abita la persona umana come soggetto di libertà: la sua identità più alta è costituita da una condizione di cui la persona stessa non possiede la radice. «*Radice radicis quaerere non possum*»,<sup>23</sup> direbbe Agostino. In quanto inaudita capacità di cominciare da se stessa, la libertà è «una strana causa – aggiunge Ricoeur –, poiché mette fine alla ricerca della causa»;<sup>24</sup> solo un essere trascendente è capace di donare tale radice, senza che il dono legghi a sé colui che lo riceve, trasformandosi in un vincolo soffocante.

Nessun uomo, ci ricorda Kierkegaard, può rendere completamente libero un altro: «soltanto l'onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve».<sup>25</sup> Nella libertà è racchiusa quindi una differenza irriducibile, attraverso la

quale traspare la vocazione infinita dell'essere umano: la differenza fra quanto la persona, come *soggetto al mondo*, riceve da esso e quanto, come *soggetto nel mondo*, essa può restituire; una restituzione che comporta la possibilità di una *eccedenza infinita*. Nel bene e nel male: si può scegliere – anche in condizioni di estrema fragilità e vulnerabilità – l'infinito del bene, al quale il credente riconosce un volto personale, ma anche, nonostante la gratuità immeritata dei doni ricevuti, restituire un eccesso abissale di male.

Solo nell'orizzonte del bene, tuttavia, la persona umana può raggiungere il vero compimento, che incrementa l'ordine ontologico edificando un "nuovo" ordine morale.<sup>26</sup>

Siamo così rinviiati, interrogando lo statuto antropologico sul filo della differenza, alla nozione di coscienza intesa come relazione *intrapersonale*, intesa come irrinunciabile punto di snodo fra relazionalità orizzontale, chiamata all'edificazione di una buona reciprocità, e relazionalità verticale, in cui finito e infinito paradossalmente si toccano.

L'autorelazione attesta una messa a distanza dell'io rispetto a se stesso, costituita da una tensione indissolubile fra autonomia e responsabilità, che sono le due facce della libertà personale. Come sostiene Taylor, l'adozione del "punto di vista di prima persona... porta in primo piano un tipo di presenza a se stessi inseparabilmente legato al fatto che siamo agenti di esperienza, cioè realtà all'accesso alle quali è asimmetrico».<sup>27</sup> Per il suo carattere attivo e ultimamente non delegabile, questa auto-

relazione pratica acquista una innegabile valenza autoimplicativa: «quando sono la profondità della memoria, non mi limito a riprodurre un ordine che era già là, ma partecipo alla sua costruzione».<sup>28</sup>

Viene in primo piano, a questo punto, la « differenza che io sono rispetto a me stesso [...] È l'alterità che io sono ma, dal momento che di alterità si tratta, io nel contempo non lo *sono*»;<sup>29</sup> precisamente alla luce di questa prospettiva l'identità personale è *questa differenza*, nella forma di una tensione irriducibile in cui si riassume la sua grandezza e miseria.

Secondo Kierkegaard, questa identità paradossale scaturisce dal fatto che «l'uomo è una sintesi d'infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e di necessità, insomma una sintesi». Solo lo spirito, cioè il terzo, riesce ad essere il luogo di questa sintesi dell'eterogeneo, che nessuna acrobazia concettuale sarebbe in grado di contenere. L'infinito non è una dimensione «esterna», alla quale un io compiutamente autosussistente può aprirsi, *se vuole* correre un'avventura metafisica opzionale.

L'io quindi non può essere testimone passivo di tale rapporto, ma è il «terzo positivo», in quanto «il rapporto si mette in rapporto con se stesso».<sup>30</sup>

In tale prospettiva la differenza infinita diventa per l'essere umano origine e compito. Al fondo dell'io s'intravede riflessivamente – *per speculum* – una enigmatica anomalia antropologica: nell'incontro di incompiutezza ed eccedenza, di limite e ulteriorità, di finitezza e trascendenza la coscienza riconosce la sproporzione della per-

sona umana, sempre in bilico tra grandezza e miseria. Ultimamente, tutto si riporta al cuore della differenza infinita che l'essere umano è a se stesso, dove solo può trovare la sua identità più propria: origine e compito. Anche per questo, parafrasando Rosmini,<sup>31</sup> si potrebbe forse identificare la persona come la «differenza sussistente».

## 5. Dare forma all'umano

«Ogni uomo – ha scritto Kierkegaard – è una sintesi di corpo e anima, destinata ad essere spirito, questa è la casa; ma l'uomo preferisce stare in cantina, cioè nella determinazione della sensualità. E non solo preferisce stare in cantina, ma l'ama fino al punto da montare sulle furie se uno gli vuol proporre di occupare il piano di sopra ch'è vuoto e a sua disposizione perché la casa in cui abita è sua».<sup>32</sup> Questo testo anticipa in modo efficace la crisi profonda dell'umanesimo, che è come il superattico di uno splendido edificio, in cui però nessuno sembra più voler vivere.

Oggi quell'edificio ci appare diroccato e le macerie hanno invaso persino la cantina. L'intera città sembra ridotta a uno spazio desolato e invivibile. I suoi abitanti sono diventati nomadi: diffidano non solo della cantina, ma persino dell'idea stessa di una casa comune, solida, abitabile e ospitale. Sotto molti aspetti hanno ragione: negli ultimi secoli in nome della promessa di un uomo nuovo sono stati costruiti nuovi quartieri, che alla fine si sono ridotti a un lager gigantesco. Per questo, probabilmente, l'uomo nomade e spaesato diffida dell'uma-



nesimo, soprattutto quando è elaborato da chi non è in grado di convenire sui fondamentali dell'umano.

L'umanesimo è un orizzonte culturale, frutto di una elaborazione condivisa dell'umano, in cui convergono un'articolazione fondamentale del senso della vita, un modello di convivenza civile e un progetto di futuro.

Oggi è il senso più elementare dell'umano che abbiamo bisogno prima di tutto di restaurare; è inutile sognare l'arredamento di un superattico quando persino la cantina è sommersa dalle macerie. Ritrovare la forma, la misura dell'umano è il primo passo per poter dare forma alla vita.

Secondo Taylor la nostra cultura occidentale ha ereditato dalla modernità principi alti in tema di diritti, giustizia, benevolenza; tuttavia «i principi elevati richiedono fonti forti»,<sup>33</sup> attingono cioè a una sorgente del bene alla quale non possiamo risalire percorrendo la strada della sensibilità individuale o limitandoci a ripetere formule vuote e velleitarie.

Non possiamo dare forma alla vita pensando di viaggiare in prima classe con un biglietto di terza.

«La posta in gioco – secondo Ford – è la forma stessa da dare al proprio vivere. Impegnarsi in questo, mentre si sperimenta l'eccedenza, non è questione da poco».<sup>34</sup>

È questa, in ultima analisi, la ragione ultima di ogni autentica responsabilità educativa: «Compito principale dell'educazione – ci ricorda Maritain – è soprattutto quello di formare l'uomo, o piuttosto di guidare lo sviluppo dinamico per mezzo del quale l'uomo forma se stesso ad essere uomo».<sup>35</sup> Il compito che corrisponde a questa

condizione liminare consiste quindi essenzialmente nel riconoscere – e attraversare – la porta che noi stessi siamo, nella nostra insuperabile e preziosa fragilità,<sup>36</sup> senza illudersi di avere in pugno un “grado zero” dell'umano, che in un colpo solo possa azzerare la domanda ontologica dell'origine e la domanda etica del compito. Può essere chiamata porta della fede per chi l'attraversa lasciandosi prendere per mano, ma anche porta dell'infinito per chi la riguarda solo dal lato di una finitezza aperta.

La ricaduta educativa e pastorale è evidente: anziché “giocare in difesa” nei confronti di una deriva culturale che pone la libertà più grande “al di là del bene e del male”, occorre recuperare l'idea di una vita morale con “il piede sull'acceleratore”. *La morale è per il morale*, nel senso che aiuta a “star su di morale”, sviluppandosi *nel segno del sì*: “Tu puoi fare di più, puoi essere di più: più buono, più libero, più felice...” (che sono, in ultima analisi, la medesima cosa).

L'apertura infinita della libertà su un orizzonte di trascendenza non avviene a scapito della finitezza: la distanza infinita del creatore rispetto alla creatura – nell'ordine dell'essere, non in quello dell'amore – non rappresenta un peso antropologicamente insostenibile, che limita o schiaccia la nostra libertà.

Al contrario, il finito che implica una negazione dell'infinito si trasforma immancabilmente in bene ultimo, esponendo l'essere umano al pericolo di soffocare nel circuito mortificante delle piccole cose e quindi alla dittatura di assoluti terrestri non solo esterni ma anche interni: le pulsioni istin-

tuali, i bisogni immediati, le voglie che si travestono da desideri... Essere schiavi di se stessi, a volte, è il rischio più grande.

Una grande stagione si apre davanti a noi. Anziché accontentarci di schematismi irrigiditi e ostili, che nascono dall'arroccamento, dalla paura o più semplicemente dalla perpetuazione di una apatia soddisfatta, si tratta di intercettare nomadismo inquieto – fisico e simbolico, naturale e culturale – di donne e uomini concreti, facendoci compagni di strada esigenti e misericordiosi, nell'ordine della riflessione critica e della testimonianza pratica, capaci di trasmettere per contagio un messaggio molto semplice: Non rinunciate all'infinito! Non rinunciate a scavare nella profondità inesauribile del vissuto, verso l'originario, in quell'incrocio di natura e cultura che per gli umani è limite e risorsa, fragilità e avventura, orizzonte di grandi domande e di grandi compiti, ma anche di umiliante vulnerabilità e di indecenti bassezze...

Come ci ha indicato in modo profetico papa Francesco nella sua enciclica *Laudato si'*. *Sulla cura della casa comune*, c'è un *primato della persona sulla natura* che non ha nulla a che fare con un antropocentrismo dominante, certamente inaccettabile; un primato che non si configura in termini di potere, ma di responsabilità e persino – un cristiano dovrebbe aggiungere – di amore e di cura.

La via individuata dal personalismo cristiano e maturata in dialogo con il pensiero classico resta quindi più che mai attuale: nella correlazione di natura e cultura s'intravede qualcosa del mistero della persona umana, che

ha la capacità straordinaria non solo di adattarsi all'ambiente e di adattare a sé l'ambiente, ma di dar vita – in forme cooperative e condivise – addirittura a una "seconda natura", coerente con la prima e capace di riflettere, in forme fragili e perfettibili, l'altezza della trascendenza di cui è chiamata ad essere testimone.

Scaturisce da qui almeno un doppio compito, culturale ed educativo: esso si estende dall'*orizzonte minimale del rispetto della vita*, come dovere primario, all'*orizzonte massimale della promozione della persona*, come valore ultimo. Il primo imperativo nasce come risposta doverosa al bene della vita: un bene originario che siamo tenuti a rispettare, in senso relativo, in tutte le forme organiche in cui si manifesta, e in senso assoluto in ogni essere umano.

Tale attenzione al mondo della vita si realizza anzitutto contrastando, secondo la logica minimale del divieto, ogni forma di strumentalizzazione o sfruttamento della persona, a cominciare dalla sfera della corporeità e della salute (una difesa della persona non solo dagli altri, ma che in casi estremi potrebbe spingersi a difenderla anche da se stessa); a un livello ulteriore, si delinea quindi l'orizzonte di una cultura ispirata alla logica massimale della promozione, dove l'impegno – eminentemente culturale ed educativo – è rivolto al miglioramento qualitativo delle condizioni di esercizio della libertà e alla edificazione del bene comune da cui dipende l'innalzamento dell'*ethos* condiviso.

In una lettera di Gustav Flaubert si legge: «Più i telescopi saranno perfetti e più numerose saranno le stelle».<sup>37</sup>

Tocca a noi, chiamati a vivere nella penombra di questo “tempo di mezzo”, continuare umilmente a offrire il nostro servizio in quella “fabbrica di telescopi” deludente e magnifica che, nonostante tutto, continua ad essere l’università, per far brillare sopra di noi un cielo altrimenti sempre troppo opaco e spento.

<sup>6</sup> PAOLO VI, Lettera enciclica sulla questione sociale: *Populorum Progressio* n. 83 (26 marzo 1967), in [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html) (18-11-2015).

<sup>7</sup> Cf HADOT Pierre, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, trad. it. di Davide Tarizzo, Torino, Einaudi 2006, 93-95.

<sup>8</sup> Cf BACONE Francis, *Novum Organum*, II, § 52 (cit. da HADOT, *Il velo di Iside* 127).

<sup>9</sup> Cf LENOBLE Robert, *Histoire de l'idée de nature*, Paris 1969, 317 (cit. da HADOT, *Il velo di Iside* 259).

<sup>10</sup> PASCAL Blaise, *Pensieri*, 693 (Chevalier), trad. it. di Adriano Bausola e Remo Tapella, Milano, Bompiani 2009<sup>4</sup>, 215.

<sup>11</sup> Come ha affermato papa Francesco, a proposito della differenza sessuale, «la rimozione della differenza [...] è il problema, non la soluzione» (FRANCESCO, *Discorso all'Udienza generale*, 15 aprile 2015, in [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco\\_20150415\\_udienza-generale.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150415_udienza-generale.html)) (18-11-2015). Citato anche nella Relazione finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco, 24 ottobre 2015, n. 8, in <https://press.vatican.va/content/sala-stampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/24/0816/01825.html> (18-11-2015).

<sup>12</sup> Su questo aspetto rinvio al mio libro *Cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

<sup>13</sup> Ho cercato di sviluppare la differenza tra “rapporti lunghi” e “rapporti corti” nel mio libro *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

<sup>14</sup> Ad esempio, secondo Rosi BRAIDOTTI, «il soggetto postumano nomade è materialista e vitalista [...] polimorfo e relazionale e perfettamente comprensibile all'interno dell'ontologia monista, attraverso le lenti di Spinoza, Deleuze e Guattari, delle teorie femministe postcoloniali» (Ib., *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. it. di Angela Balzano, Roma, DeriveApprodi 2014, 197). Per questo occorre evitare ogni dicotomia rigida: «La distinzione sesso/gender non fa che perpetuare la divisione natura/cultura che costituisce l'aspetto peggiore dell'eredità carte-

## NOTE

<sup>1</sup> MOUNIER Emmanuel, *Il personalismo*, a cura di Giorgio Campanini e Massimo Pesenti, Roma, AVE 2004, 137.

<sup>2</sup> Cf ESPOSITO Roberto, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi 2004, VII.

<sup>3</sup> SINGER Peter, *Liberazione animale. Il libro che ha ispirato il movimento mondiale per la liberazione degli animali*, a cura di Paola Cavalieri, Milano, Mondadori 1991, 3.

<sup>4</sup> *Ivi* 27.

<sup>5</sup> SINGER Peter, *Etica pratica*, trad. it. di Giampaolo Ferranti, Napoli, Liguori 1989, 127.

siana di de Beauvoir» (BRAIDOTTI Rosi, *Femminismo, anche con altro nome...*, DWF 26-27 [1995] 53. Ma il rifiuto della dicotomia alla fine si rovescia in un *continuum* tra natura-cultura, che consentirebbe di ipotizzare un processo di totale metamorfosi postumana, in cui «il soggetto è un'entità trasversale, pienamente immersa in e immanente a una rete di relazioni non umane (animali, vegetali, virali)» (Id., *Il postumano* 202).

<sup>15</sup> SENNETT Richard, *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, trad. it. di Adriana Bottini, Milano, Feltrinelli 2012, 14.

<sup>16</sup> PARFIT Derek, *Ragioni e persone*, trad. it. di Rodolfo Rini, Milano, Il Saggiatore 1989, 279.

<sup>17</sup> DENNETT Daniel Clement, *Sweet dreams: illusioni filosofiche sulla coscienza*, trad. it. di Antonino Cilluffo, Milano, Cortina 2006, 283-284.

<sup>18</sup> METZINGER Thomas, *Il tunnel dell'io. Scienza della mente e mito del soggetto*, trad. it. di Matteo Baccarini, Milano, Cortina 2010, 237.

<sup>19</sup> DAWKINS Richard, *Il gene egoista*, trad. it. di Giorgio Corte e Adriana Serra, Milano, Mondadori 2004, 4.

<sup>20</sup> Ivi VIII. Per un'analisi documentata e criticamente vigile sulla questione rimando all'opera di Luca GRION, *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*, Milano – Udine, Mimesis 2012.

<sup>21</sup> MONOD Jacques, *Il caso e la necessità*, trad. it. di Anna Busi, Milano, Mondadori 1986, 171-172.

<sup>22</sup> STOPPA Francesco, *La restituzione. Perché si è rotto il patto tra le generazioni*, Milano, Feltrinelli 2011, 207.

<sup>23</sup> C. Fort. 21.

<sup>24</sup> RICOEUR Paul, *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, a cura di Antonio Pieretti, Milano, Jaca Book 1986, 83.

<sup>25</sup> KIERKEGAARD Sören, *Diario*, a cura di Cornelio Fabro, I, Brescia, Morcelliana 1962, n. 1017, 513.

<sup>26</sup> Rinvio su questo punto al mio libro *Filosofia morale*, La Scuola, Brescia 2011.

<sup>27</sup> TAYLOR Charles, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di Rodolfo Rini, Milano, Feltrinelli 1993, 172.

<sup>28</sup> Ivi 184.

<sup>29</sup> MEYER Michel, *Piccola metafisica della differenza. Religione, arte e società*, trad. it. di S. Crapiz, Genova, Il melangolo 2009, 25. Sempre secondo Meyer «la differenza si è imposta... come problema stesso dell'uomo o, in altri termini, dell'umano come problema. Negoziare la differenza è la sola strada praticata dall'io per costruire se stesso. Con ciò ne va dell'individuo come della società» (Ivi 31).

<sup>30</sup> KIERKEGAARD Sören, *La malattia mortale*, trad. it. di Cornelio Fabro, Firenze, Sansoni 1970, 215.

<sup>31</sup> «Se dunque la persona è attività suprema per natura sua [...] si deve trovare nell'altre persone il dovere morale corrispondente di non lederla, di non fare pure un pensiero, un tentativo volto ad offenderla o sottometterla, spogliandola della sua supremazia naturale [...] la persona ha nella sua natura stessa tutti i costitutivi del diritto: essa è dunque il diritto sussistente, l'essenza del diritto» (ROSMINI Antonio, *Filosofia del diritto*, Padova, Cedam 1967, 192).

<sup>32</sup> KIERKEGAARD Sören, *La malattia mortale*, in *Opere*, trad. it. Cornelio Fabro, Firenze, Sansoni 1972, 642.

<sup>33</sup> TAYLOR Charles, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di Rodolfo Rini, Milano, Feltrinelli 1993, 626.

<sup>34</sup> FORD David F., *Dare forma alla vita. Suggerimenti spirituali per la vita quotidiana*, trad. it. di C. Frescura, Magnano, Qiqajon 2003, 14.

<sup>35</sup> MARITAIN Jacques, *Per una filosofia dell'educazione*, a cura di Giancarlo Galeazzi, Brescia, La Scuola 2001, 60.

<sup>36</sup> Rimando in proposito al mio libro *Il fragile e il prezioso. Bioetica in punta di piedi*, Brescia, Morcelliana (in corso di stampa).

<sup>37</sup> FLAUBERT Gustave, *142. A Mademoiselle Le-royer de Chantepie* (6 giugno 1857), ne *L'opera e il suo doppio. Dalle lettere*, trad. it. di Franco Rella, Roma, Fazi 2013.