

Testo proposto dal prof. Francesco Iannone.

JEAN-MICHEL MALDAMÉ, *L'emergere e la trascendenza dell'uomo* (1993)

L'uomo e l'universo sono solidali, presi in uno stesso divenire. L'uomo è costituito di elementi che sono frutto dell'evoluzione dell'universo: gli elementi fisico-chimici elementari, ma anche le molecole complesse della biosfera che costituiscono gli organismi viventi. La nozione di organismo permette di pensare la totalità di un essere vivente nella sua singolarità, ma ciò non basta per considerare l'uomo che sa di essere più che un semplice elemento apparso nel corso della progressione della vita (1). Come qualsiasi altro essere vivente, egli assume la diversità degli elementi che lo costituiscono, perché porta in sé un principio di unità che supera il tempo e regola gli scambi d'energia. La sua specificità gli viene dalla materia con cui realizza questa unità.

Natura e cultura

La vita umana appare in una diversità così abbondante che sembra difficile classificare le informazioni secondo criteri semplici. Però è proprio questa diversità a orientare la mente verso la comprensione oggettiva della sua specificità (2), perché consente di manifestare la differenza tra l'uomo e gli altri esseri viventi.

Gli animali hanno un comportamento adattato alle situazioni in cui si trovano:

- la loro azione è identica in funzione dell'informazione che essi ricevono. Il comportamento animale non varia in seno a una stessa popolazione;
- non vi è né libertà individuale, né variazione nella popolazione. Lo svolgimento delle azioni corrisponde a un certo numero di scatti esterni e interni che provocano il comportamento;
- infine l'esecuzione è stereotipata; una volta iniziata non c'è nessuna variazione dell'azione.

L'animale è programmato per dare una risposta precisa e soddisfacente a una circostanza in un ambiente stabilito. Un tale adattamento non è assoluto. Infatti, numerosi animali (mammiferi superiori o uccelli) hanno acquisito un loro comportamento al termine di un apprendimento fatto di imitazioni. Ma questo non comporta una diversità rilevante tra i membri di una stessa specie.

Il comportamento dell'uomo è molto differente da quello degli animali. Tranne qualche gesto riflesso, che serve alla sopravvivenza al momento della nascita, l'essere umano che viene al mondo è sprovvisto di mezzi e lo rimane a lungo. Non può trovare il suo nutrimento: non sa distinguere il bene dal male; non sa differenziare nel suo ambiente le cose vantaggiose da quelle pericolose. Non può né difendersi né sfuggire a un pericolo: egli si trova in uno stato di estrema precarietà. Se l'umanità vive, ciò è dovuto al fatto che ogni individuo è capace di acquisire quel che gli manca. L'inadattamento umano alla nascita è correlativo alla capacità di affrontare meglio situazioni più complesse. L'animale si adatta meglio al suo ambiente, ma questo adattamento lo imprigiona in un comportamento stereotipato. Mentre l'evoluzione animale si avvia verso una specializzazione e un adattamento crescenti, quanto si sa della nascita dell'umanità mostra che l'uomo è giunto a se stesso al termine di un processo in cui ha avuto luogo un disadattamento e una despecializzazione. La fragilità umana è il segno di una disponibilità (3).

Si deve dunque concludere che la nativa fragilità umana denota una differenza essenziale tra l'uomo e gli altri animali. L'uomo non è chiuso in un atteggiamento stabilito in anticipo dalle condizioni particolari dell'ambiente e le esigenze della sopravvivenza.

Il comportamento umano mostra che la natura umana non può essere ridotta a un insieme di determinazioni, perché essa suppone l'interiorizzazione attraverso l'apprendimento in un contesto umano. Edgar Morin ha sintetizzato la storia della nascita dell'uomo presentandola come un'educazione progressiva, costitutiva del suo essere. Si è ricollegato con la nozione aristotelica di comportamento acquisito (*habitus*), che spiega questa dimensione specifica dell'umanità (4): l'uomo non è se stesso se non acquisisce con le proprie forze le capacità fisiche, morali e intellettuali. Se l'uomo è spoglio di tutto, e se può acquisire da sé i mezzi di sostentamento, lo fa per progredire.

Infatti, se l'uomo non ha in sé le regole del suo comportamento e se non può riceverle dalle sollecitazioni del suo ambiente fisico e biologico, egli deve riceverle dal suo *entourage* umano. L'assenza di programmazione è correlativa alla capacità di ricevere da parte del suo simile.

L'uomo apprende dalla famiglia e dalla società in cui è nato. Apprende in qualsiasi campo. Le funzioni più elementari sono regolate da un apprendimento. Così, in materia di nutrimento, il fanciullo impara a distinguere il buono dal cattivo, ama quel che gli si dice di amare. Gusti e disgusti sono il risultato di un apprendimento che lo struttura. Lo stesso avviene per il rapporto con lo spazio e con il tempo. In ogni campo l'uomo impara dagli altri uomini per poi diventare se stesso. La *mimesis* è la strada che porta all'identità (5). Sin dalla nascita si apprende tutto in modo che il bambino si riferisce a dei modelli. Si pone di fronte a essi per diventare se stesso.

L'uomo è un animale politico, perché impara dalla società che lo riceve e attraverso la quale accede alla sua identità. La psicoanalisi l'ha dimostrato in materia di sessualità (6). Le regolazioni della sessualità umana sono istituite nel corso di una storia complessa, in cui, con processi d'identificazione e di conflitti, il fanciullo, poi l'adolescente, accede alla sua identità sessuale, maschile o femminile.

La concezione «positivistica» di una natura identificata con norme biologiche predeterminate non è conforme a quanto affermato dalla storia e dalla diversità degli uomini. L'unità dell'uomo deriva dall'atto con il quale l'individuo si costituisce, interiorizzando nel suo animo quel che riceve dall'ambiente umano.

La teoria scientifica dell'evoluzione è basata, in parte, sul confronto delle strutture tra gli organismi. Questo metodo si fonda sull'esame delle forme a partire dalle specie oggi viventi o accessibili con la paleontologia; utilizza anche le conoscenze della genetica. Questi metodi non arrivano però a far conoscere l'originalità dell'uomo: l'interiorizzazione che suppone l'interpretazione di segni e dunque il pensiero.

Senza lasciare l'ordine fenomenologico, si può individuare lo strumento specifico che fa accedere l'uomo alla sua identità: la parola, con la quale il soggetto umano entra nell'universo simbolico.

La parola ha un duplice ruolo: un ruolo affettivo di presenza, in quanto mediazione dell'incontro, e un ruolo di informazione: essa trasmette un capitale di sapere, di esperienze e di acquisizione della realtà (7).

La società umana è strutturata grazie alla parola. Da società parentale e familiare, essa si estende alla mediazione di gruppi più o meno vasti. In questo modo, attraverso le reciproche interazioni che fanno una cultura, si forma un insieme complesso. È vano opporre l'uomo e la società, perché l'uomo accede alla sua identità per mezzo della parola che gli fu (gli è o gli sarà) rivolta. Senza la parola egli non sarebbe, rimarrebbe allo stato informe dell'indistinzione o dell'impotenza. La cosa più intima di ogni essere umano è il risultato di una costruzione tramite l'interiorizzazione, opera di un'anima che accede all'ordine della mente.

Queste analisi spiegano perché c'è una molteplicità di uomini e di donne che si costituiscono secondo insiemi complessi, storicamente determinati. L'umanità è sempre in genesi, si realizza secondo forme storiche, mettendo in opera un progetto specifico. La scienza si iscrive in questa dinamica.

La cosmologia, scienza al centro del sapere, è solo un caso particolare di ogni processo d'accesso dell'uomo alla propria cultura, che è al tempo stesso partecipazione a un insieme, interiorizzazione e ricerca del vero al di là delle apparenze. La costruzione della scienza è solo un caso eminente di quello che il metodo dell'antropologia fisica non può cogliere; se essa comprende che l'uomo è un animale politico, non può comprendere, se non con una riflessione su se stessa, che l'uomo è un animale ragionevole. Il suo comportamento è frutto di un ragionamento interiorizzato che sa discernere valori e principi che non sono soggetti alla comprensione dei sensi. Pertanto occorre riconoscere l'esistenza di una soglia: il passo della riflessione!

Il corpo umano

L'essere umano non è un insieme biologico determinato da leggi biochimiche; è un essere vivente la cui unità realizza una nuova dimensione. Essa appare con il corpo stesso dell'uomo.

Il corpo umano si differenzia da quello dei primati per la sua posizione eretta, la quale ha delle conseguenze su tutte le funzioni umane.

Consente la piena disponibilità della mano. L'uomo non è come l'animale quadrupede o come il primate che si drizza. La sua mano non ha nessuna funzione di locomozione; può afferrare un utensile (8).

La posizione eretta libera il volto e privilegia lo sguardo. Mentre la bocca dell'animale è occupata con la sua preda, la bocca dell'uomo si libera dalla funzione di afferrare gli elementi. La sua bocca può essere l'organo della parola. È possibile la comunicazione a distanza e dunque la costituzione d'un corpo sociale dove l'intelligenza e la ragione sono riconosciute per se stesse. Anche il cervello partecipa a questo processo (9). La posizione eretta permette di spostare il centro di gravità dell'intero corpo. Può svilupparsi la parte frontale e assicura il legame e l'associazione fra le diverse attività.

L'accesso alla posizione eretta modifica anche la vita sessuale. Il desiderio richiede un faccia a faccia e dunque una comunicazione non esclusivamente genitale.

Il corpo umano è più che un elemento del mondo. Abitato dallo spirito, è un potere sul mondo. È l'unità dinamica in cui il visibile comunica con l'invisibile.

La biologia non è sufficiente per determinare ciò che rende l'uomo umano, perché l'uomo si sottrae alle determinazioni dell'ambiente esterno per darsi le proprie norme di azione. Egli domina così gli eventi in un modo che lo specifica: la libertà e la responsabilità.

La specificità del corpo umano non proviene da un organo privilegiato, ma dal concatenamento delle sue parti in un'unità dinamica. Si può comprendere il corpo soltanto considerandolo informato da un principio d'unità differente da quello degli animali: l'anima spirituale che differisce dall'anima degli altri esseri viventi.

Tutto ciò dà un significato particolare al termine «emergere». Esso caratterizza il fatto osservabile che una totalità è irriducibile nelle sue parti costitutive. L'essere umano emerge nella storia dei viventi grazie all'accesso all'ordine simbolico. Il corpo è la realizzazione di un progetto specificamente umano irriducibile a ciò che è dato.

Il corpo umano appare in una prospettiva che non separa lo spirito e la materia come dei contrari. Il corpo non dipende da categorie di strumentalità. Possiede una soggettività inseparabile dagli atti della vita.

Il corpo umano è ciò attraverso cui si fa l'esperienza originaria dell'essere nel mondo.

Il corpo umano è il mezzo con cui l'uomo entra in relazione con gli altri umani. Se all'inizio è passività per aver ricevuto la vita su iniziativa dei genitori, esso è attività: percepire, ma anche comprendere, riflettere o pensare.

Il corpo è il luogo del suo destino: non è una casa in cui abiterebbe in modo precario il pensiero, ma è una conquista progressiva di sé. Il corpo è nel movimento della vita: passaggio incessante verso un altro stato che non è mai certo.

Il corpo umano è stato pensato nell'età classica come uno strumento dotato di certi poteri. Oggi esso appare come un sistema aperto in cui la crescita dell'entropia non vale. Il corpo è una vittoria sulle forze della natura nell'emergere di una singolarità irriducibile.

L'analisi or ora fatta è legata alle scienze della natura. Essa interpreta i suoi risultati partendo da una filosofia del soggetto che non considera *a priori* la natura umana come un'essenza atemporale. Riconosce l'identità dell'uomo partendo dall'osservazione oggettiva della sua azione e del suo comportamento. Quest'emergere dell'umano non è riducibile alle leggi che presiedono al divenire dell'universo. Se la vita è imprevedibile e improbabile, giacché non può essere inserita necessariamente nelle condizioni iniziali dell'universo, l'apparizione dell'uomo è *a fortiori* un evento unico nella storia dell'universo. Essa attesta una trascendenza che deve essere peraltro analizzata per se stessa.

Dignità dell'uomo

L'emergere dell'uomo attesta una rottura nel processo dell'evoluzione, dal momento che la parola suppone la distanza e la separazione. Questa trascendenza dell'uomo è inscritta in tutto

Il suo essere, nella sua anima e nel suo corpo.

Come definire la mano? (10) P. Broca, in uno studio di anatomia comparata fra l'uomo e la scimmia, sottolineava la difficoltà di definire la mano. La caratteristica dell'opposizione del pollice

alle altre dita per afferrare le piccole cose non consente di darne una definizione rigorosa che la possa distinguere dalle zampe di certi primati «quadrumani».

Per proporre una definizione rigorosa bisogna considerare l'intero organismo. Perché è attraverso l'uomo tutto intero — preso nella sua attività — che si definisce la mano. Aristotele lo notava già nella sua opera *Parti degli animali*: «Anassagora afferma che l'uomo è il più intelligente degli animali grazie all'avere mani; è invece ragionevole dire che ha ottenuto le mani perché è il più intelligente» (11). Ciò pone il problema del rapporto fra l'atto di prendere e l'atto di comprendere. Il prendere è l'esecuzione passiva del comprendere e, d'altra parte, il comprendere non è possibile senza la presa. L'attività non può essere divisa in due parti fisiologiche o mentali: l'uomo è uno.

Aristotele ha notato che la mano può essere mano solo in un corpo dotato di vita. La mano non è uno strumento esterno al corpo, essa è il corpo stesso nell'atto di servirsi di una moltitudine di attrezzi. Le osservazioni dell'antropologia fisica s'inseriscono in questa visione filosofica che riconosce la trascendenza dell'uomo in seno alla natura.

L'analisi fenomenologica mostra che la mano pone l'uomo al di sopra dell'animale, ma non lo separa dalla natura a cui rimane sottomesso. Egli deve produrre per vivere e ciò che fa con la sua mano gli permette di vivere. Deve intraprendere per vivere e svilupparsi. Ma l'uomo non è solo *homo faber*, la sua mano è più che un attrezzo che utilizza altri attrezzi. La mano è l'apertura all'intelligibile. L'opposizione del pollice alle altre dita non esprime soltanto l'agilità della mano. Quando afferra un oggetto, la mano ne percepisce la forma. Non ne afferra solo la materialità: essa è l'organo del tatto che informa sulla forma intelligibile. La forma è nella mano che vi risponde palpando, ritrovando con la memoria ciò che già è stato registrato e che, attraverso confronti, permetterà di concepire una forma astratta e pura. La mano dell'artigiano ritrova ciò che ha scoperto e quella del geometra, che si sofferma sull'idea pura, ritrova quanto ha esplorato (12).

La mano è infine relazione con altri. Emmanuel Lévinas ha analizzato con finezza la carezza: è un toccare che rispetta e non mira a prendere (13). La mano aperta che non trattiene, mettendosi al servizio di quanto accade nel corpo altrui. Rottura che fa della mano lo strumento dell'apertura verso l'inafferrabile. La mano tesa verso l'invisibile, che porta allo sguardo altrui, è anche quella che accoglie offrendosi (14).

Questa è la trascendenza dell'uomo! Non è quella di uno spirito distinto, ma di un essere nel suo insieme messaggero di vita e d'intelligenza. I termini «anima» e «corpo» sono indispensabili per esprimere l'unità che realizza questa trascendenza.

La scoperta della trascendenza secondo la forma della mano prosegue nella fenomenologia del viso. E. Lévinas su questo tema ha scritto pagine interessanti (15).

Il viso non è la somma dei lineamenti riprodotti su una lastra fotografica. Il viso è ciò che sfugge alla presa. Esso è in vista. Mette in discussione il soggetto che l'interroga. Si manifesta irriducibile. Chiama. Resiste; ma non con la forza, bensì manifestando un'irriducibile alterità.

Il viso è un rifiuto al potere di potere. Lo è nella fragilità della sua nudità e della sua miseria. E come una parola che interroga.

E. Lévinas fonda un'etica sull'analisi fenomenologica: il faccia a faccia suscita la responsabilità, la fiducia e il rispetto. Un'etica simile invita a ritrovare la genesi dell'uomo, giacché il bambino scopre il mondo attraverso il viso dei suoi genitori. Egli guarda ed è guardato. Si sveglia nello spazio definito dai visi e dagli sguardi. Il viso manifesta così, a modo suo, la trascendenza dell'uomo.

La fenomenologia del viso mette in rilievo la differenza fra la sessualità umana e la sessualità animale (16). La sessualità umana non può ridursi all'esigenza della riproduzione; nella specie animale, l'individuo è soggetto al bene della specie; per cui ogni trattato di scienze naturali ha qualcosa di crudele, perché è legittimo eliminare i deboli e i disadattati. Nella specie umana, l'individuo esiste nella sua qualità di persona. La sua vulnerabilità fa appello alla responsabilità altrui. I diritti dell'uomo, base di ogni morale, ricasano la legge del più forte.

La sessualità umana conferma questa dimensione trascendentale; non è solo soggetta alle regole biologiche della riproduzione. Essa è legata alla scoperta dell'identità. La sessualità è un atto di libertà, uno scambio di parole, una divisione di un progetto il cui orizzonte va al di là degli interessi della sopravvivenza (per sé e la propria generazione) o della felicità immediata (nella dimora come nel lavoro). La relazione strutturante tra genitori e figli è anch'essa un rifiuto a rinchiudersi nell'ordine dell'utile: essa suppone dei rapporti basati sul riconoscimento dell'irriducibilità di ogni membro del gruppo.

Non si può dunque parlare dell'uomo senza riconoscere che il suo emergere non è uno sviluppo continuo in realtà della stessa natura. Vi è una rottura: l'umanità ha aderito a quel che Pascal chiamava l'ordine dello spirito. Contro ogni tentazione di dualismo o di gnosi, è importante vedere che l'ordine dello spirito non è estraneo al corpo: il viso, la mano, la sessualità, ma anche la voce e la comunicazione. Lo si vede non solo nelle manifestazioni di felicità, ma anche nel fatto che l'uomo, più che gli altri esseri viventi, è destinato a soffrire (17).

La sofferenza segna la vita dell'uomo. La sofferenza distrugge. Umilia la forza e la bellezza del corpo. Avvilisce la coscienza morale che viene così portata al cinismo e allo scetticismo. La sofferenza umana è più forte del dolore fisico, che può essere circoscritto. La sofferenza penetra nel più intimo dell'uomo. Distrugge ogni pretesa. Porta alla rinuncia e alla rivolta che possono condurre a un imprevedibile destino.

La relazione con gli altri nella sua irriducibile alterità è caratterizzata anch'essa dalla sofferenza: dimenticanza o diniego della parola, parole equevoche e gesti umilianti, rifiuto di comunicazione, violenza e ignoranza del cammino del desiderio. La relazione, come tutto quello che riguarda l'uomo, è un'occasione per il meglio o per il peggio; è per il meglio con l'amore che è disinteresse o amicizia che supera l'usura del tempo; è per il peggio quando si perverte e diventa un inferno dove ognuno è di troppo.

La sofferenza accompagna ogni nascita, ogni contatto con la realtà, ogni scoperta. È tanto più viva quanto più l'essere umano colpito viene a trovarsi in uno stato che lo rende attento a se stesso o agli altri. Il processo dell'evoluzione, che va verso un più vasto adattamento, cambia verso, giacché l'uomo è più vulnerabile di ogni altro essere vivente nella sua coscienza che può essere facilmente colpita, e che la coscienza morale apre sugli altri.

Al riguardo, l'arte può dire più della filosofia che ragiona a mente fredda. Per la nostra riflessione sul posto dell'uomo nel cosmo, basta rilevare che l'apparizione dell'uomo non consiste nell'infondere un'«anima immortale» in un corpo di primate reso perfetto, ma nel varcare una soglia dove tutto assume un altro valore, tanto la carne quanto l'anima. L'unità dell'uomo è tale che il suo corpo manifesta una trascendenza: quella dello spirito. Il termine «coscienza» collega i vari ordini, biologico, psichico, morale, sociale. Per dire la verità sull'uomo, si deve parlare del pensiero, della riflessione e della relazione disinteressata nella libertà, l'amore e la fiducia.

Conclusion

Se poniamo il risultato di questa analisi antropologica nel corso dell'evoluzione, vediamo che il corpo umano fa parte della storia cosmica. Ci si può allora domandare se l'apparizione dell'uomo non è la finalità non solo della storia della vita, ma del divenire del cosmo. La risposta non può essere data dalla scienza. Bisogna fare appello a una nozione più precisa di quella di teleonomia. È necessario attribuire la condotta della genesi dell'universo a un principio trascendente.

La cosmologia moderna fornisce gli elementi per ampliare la visione antica: l'uomo è un microcosmo, al limite del visibile e dell'invisibile. La presenza dell'uomo permette dunque di porre la domanda sul significato del cosmo. Il segreto del mondo non risiede nell'infinitesimale della materia, ma nell'esistenza di un essere dotato di spirito, di ragione, di parola e in grado di pensare il cosmo. Questa risposta non può essere data dalla cosmologia. Deve essere un giudizio specifico, legittimato al tempo stesso dalla scienza e dalla metafisica. Da un lato la scienza è un sapere a carattere universale ed esatto, particolarmente per quanto riguarda i risultati ottenuti in cosmologia, che mostrano che l'uomo è portato dal cosmo che gli consente di vivere; d'altro lato, una decisione d'ordine metafisico riconosce la trascendenza dell'uomo inserita negli scambi che fanno la vita.

Note:

(1) Cfr. M. Marois, *L'évolution dans sa réalité et ses diverses modalités*, Masson, Paris 1988; Ch. Devillers - J. Chaline, *La Théorie de l'évolution. État de la question à la lumière des connaissances scientifiques actuelles*, Dunod, Paris 1989; M. Blanc, *Les Héritiers de Darwin. L'évolution en mutation*, Le Seuil, Paris 1990; D. Ferembach - Ch. Suzanne - M.-C. Chamla, *L'Homme, son évolution, sa diversité. Manuel d'anthropologie physique*, Doin CNRS, Paris 1986.

(2) Cfr. R. Lewonfin, *La diversità umana*, Zanichelli, Bologna 1987.

(3) Cfr. E. Morin - M. Piattelli-Palmarini, *L'Unité de l'homme*, 3 voll., Le Seuil, Paris 1974; E. Morin, *Il paradigma perduto*, Bompiani, Milano 1974. Cfr. J. Mehler, *Connaître par désapprentissage*

e *A propos du développement cognitif*, in *L'Unité de l'homme*, t. 2, *Le Cerveau humain*, cap. I: *Qu'est-ce qu'apprendre*, pp. 25-49.

(4) Cfr. E. Morin, *Le complexe d'Adam et l'Adam complexe*, in *L'Unité de l'homme*, op. cit., vol. III. Per un'antropologia fondamentale, cap. V: *Remarques interdisciplinaires et transdisciplinaires*: «Da parte mia vorrei rispondere a questi problemi nel modo seguente: l'apertura bioantropologica esige di andare oltre il biologismo e l'antropologismo; l'apertura teorica esige di andare oltre la cibernetica e la sistemistica; il problema dell'unicità e della specificità dell'uomo esige un'epistemologia, una logica e una teoria molto complessa», p. 271. Sull'*habitus*, cfr. M. Labourdette, *Cours de théologie morale. Les Principes des actes humains, habitus et vertus*, Studium des dominicains, Toulouse 1961.

(5) Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, ricerche con J.-M. Oughourlian - G. Lefort; Id., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987.

(6) Cfr. D. Vasse, *Le Temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Le Seuil, 1969. L'ordine del simbolico esprime la necessaria relazione affinché il soggetto diventi umano. Non si tratta qui del linguaggio mito-poetico opposto al corso razionale della ragione e del discorso. Si tratta della nascita e dello sviluppo di segni che trasmettono l'affetto e la ragione. Questa rete di relazione è reciproca. Cfr. D. Vasse, *Un parmi d'autres*, Le Seuil, Paris 1978.

(7) Cfr. D. Vasse, *L'ombelico e la voce*, Emme, Milano 1987: «L'analisi della voce, pensata come tramezzo originario del luogo e del sapere, del corpo e del discorso, dello spazio e del tempo, nell'emergere del soggetto in cui s'instaura la dialettica del Medesimo e dell'Altro, e quella del desiderio che la sottende, scava incessantemente nel problema dell'origine e della fine, sbarrando definitivamente la strada a una riflessione lineare che vorrebbe, con una razionalizzazione che la richiude su se stessa, pensare l'origine e la fine come *nozioni cronologiche*, erroneamente sostenuta dal gioco indefinito d'una anteriorità o d'una successività nel tempo», p. 225. In una prospettiva fenomenologica, cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968.

(8) Cfr. A. Leroy-Gourhan, *Le Geste et la parole*, Flammarion, Paris 1964.

(9) Cfr. Y. Coppens, *La scimmia, l'Africa, l'uomo*, Jaca Book, Milano 1985; J. Piveteau, *L'Apparition de l'homme. Le point de vue scientifique. Image de l'homme dans la pensée scientifique*, Oeil, Paris 1986, in particolare le pagine dedicate a «station verticale et hominisation» (pp. 67-75); Y. Coppens - D. Geraads - B. Senut - E. Peyre, *L'aventure humaine* in *Histoire des êtres vivants*. Hachette, Paris 1985; W. Howells, *Homo erectus*, in *L'Aube de l'humanité*, raccolta di articoli da *Pour la science*, Belin, Paris 1983; *Le Cerveau*, raccolta di articoli da *Pour la science*, Belin, Paris 1982; J.-M. Robert, *Comprendre notre caveau*, Le Seuil, Paris 1982.

(10) Cfr. E. Barbotin, *Humanité de l'homme. Etude de philosophie concrète*, Aubier, Paris 1970. «Il nostro scopo non è di conoscere il simbolismo delle cose, neppure le loro relazioni con l'uomo, ma l'uomo situato nel mondo, provvisto di un corpo e in rapporto con gli altri, come creatore di significazioni» (pp. 19-20). L'opera esplora l'essere nel mondo dell'uomo nello spazio e nel tempo, i suoi mezzi di espressione e di comunicazione (la parola, la mano, il viso, lo sguardo) e il suo comportamento interpersonale (la visita e il pranzo). Quest'opera coincide in parte con il nostro metodo: essa non dà *a priori* una definizione dell'uomo per meglio analizzare le sue manifestazioni, riconoscendone la diversità o la variazione nel corso del tempo. Il nostro punto di partenza non è basato sulle scienze dell'uomo, ma sulle scienze della natura, e lo strumento di analisi non è il metodo fenomenologico, ma una filosofia della natura. L'uno e l'altra vanno oltre la semplice analisi quantitativa o strutturale per meglio considerare la qualità e dunque il valore. Cfr. J. Brun, *La Main et l'esprit*, Sator-Labor et Fides, Paris-Genève 1986.

(11) Aristotele, *Opere*, vol 5, *Parti degli animali*, IV, 10, 687a 8, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 127: «Ora la mano sembra costituire non uno ma più strumenti: in un certo senso essa è uno strumento preposto ad altri strumenti. A colui dunque che è in grado di impadronirsi del maggior numero di tecniche la natura ha dato, con la mano, lo strumento in grado di utilizzare il più gran numero di altri strumenti», *ibid.*, IV, 10, 687a 20, p. 127; «All'uomo, invece, sono concessi molti mezzi di difesa, ed egli può sempre mutarli, adottando inoltre l'arma che vuole e quando la vuole. La mano infatti può diventare artiglio, chela, corno, o anche lancia, spada e ogni altra arma o strumento: tutto ciò può essere perché tutto può afferrare e impugnare», *ibid.*, IV, 10, 687b 1, p. 128. Aristotele, *Opere*, vol. 4, *Dell'anima*, III, 432a 1, op. cit.: «Di conseguenza, l'anima è come la mano, perché la mano è lo strumento degli strumenti e l'intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili», pp. 181-182.

(12) Cfr. H. Focillon, *Éloge de la main* in appendice a *La Vie des formes*, PUF, Paris 1955.

(13) Cfr. L. Irigaray, *Fécondité de la caresse*, in *Le Sujet exposé. Exercice de la patience. Cahiers de philosophie*, n. 5, Obsidiane, Paris 1983. Quest'articolo continua l'analisi di E. Lévinas, *Totalità et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961, section IV B, *Phénoménologie de l'Eros*, pp. 233-243.

(14) Cfr. E. Barbotin, *Humanité de l'homme. Étude de philosophie concrète, op. cit.*, che studia la mano organo della domanda, della preghiera (pp. 199-200), del dono (p. 201), della salvezza sperata (p. 202), della salvezza offerta (p. 203) e rivelatrice (pp. 203-206).

(15) E. Lévinas, *Totalité et infini, op. cit.* Quest'opera è stata seguita da altri studi, in particolare da *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974. Tutti gli studi su Emmanuel Lévinas riprendono questo tema. Cfr. A. Fernandez-Zoila, *Le visage pris aux mots*, nel quaderno *La nuit surveillée*, dedicato a E. Lévinas, Verdier, Paris 1984.

(16) Cfr. A. Bourguignon, *L'Homme imprévu*, PUF, Paris 1990, pp. 227-232.

(17) Cfr. D. Vasse, *Le Poids du réel, la souffrance*, Le Seuil, Paris 1983.

da Cristo e il Cosmo, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, pp. 92-103 (or. *Le Christ et le Cosmos*, Paris 1993).