

«ANTROPOLOGIA FILOSOFICA» IN ITALIA

SOMMARIO: PER ORIENTARE LA RICERCA; *I molti significati di antropologia filosofica; L'antropologia filosofica novecentesca; La nostra indagine* – I TESTI; 1. *La presentazione storica*; 2. *La ripresa innovativa*; 3. *La continuità dell'impostazione*; 4. *L'antropologia «aperta al Trascendente»*; 4.1 *L'antropologia nella filosofia dell'essere*; 4.2 *Altre impostazioni*; 5. *Due proposte originali* – SPUNTI CONCLUSIVI

PER ORIENTARE LA RICERCA

I molti significati di antropologia filosofica

La riflessione filosofica sull'uomo ha oggi un'ampiezza, affronta una complessità di temi e si determina secondo prospettive diverse, tanto da rendere pressoché impossibile una completa ricognizione del dato. Anche trascurando i testi di natura o di derivazione scientifica (inclusendo in quest'espressione sia le scienze della natura, come quelle dello spirito o «umane»), che, offrendo una sintesi dei loro risultati, inevitabilmente espongono una versione filosofica del loro sapere, gli studi dichiaratamente filosofici si disperdono in una frammentarietà apparentemente senza confine.

Un'iniziale ed approssimativa prova della varietà delle posizioni è rinvenibile nel tradizionale approccio della filosofia analitica, o genericamente anglosassone; non solo il tema è impostato in un'ottica specifica, ma è anche indicato con una terminologia particolare e tutto sommato imprecisa: il sintagma «*philosophy of mind and action*»¹, proprio nell'accostamento dei due termini, dichiara l'impossi-

¹ La difficoltà è puntualmente registrata nell'«International Philosophical Bibliography» di Louvain-la-Neuve, dove la suddivisione per argomenti riporta la duplice espressione *Philosophy of mind and action* – *Anthropologie philosophique* (si veda, per esempio, *International Philosophical Bibliography* 54 (2002), XLI).

bilità di una comprensione unitaria e sintetica del «problema uomo».

Generalmente la filosofia d'impostazione più tradizionale o umanistica (o continentale, come si preferisce dire oggi)², opta per la dizione «antropologia filosofica». Essa appare a prima vista più indicata per esprimere il senso complessivo di una comprensione filosofica dell'uomo: oltre alla più marcata visione unitaria, il tratto formale dell'espressione offre l'innegabile vantaggio di poter «ospitare» prospettive anche diverse tra loro.

Tale formalità, tuttavia, non è così limpida: l'espressione ha infatti ricevuto una particolare connotazione nel corso della storia della filosofia (cui si deve tra l'altro la sua fortuna e la sua diffusione). Ci riferiamo al dibattito avvenuto in Germania a partire dagli anni Venti, suscitato dalla richiesta di introdurre il corso universitario di antropologia filosofica; la conseguente pubblicazione di diversi saggi, soprattutto ad opera di Scheler, Plessner e Gehlen, diede consistenza alla proposta e suscitò la discussione sui contenuti del corso.

A questi autori resta relegato il sintagma e il progetto (con caratteri e obiettivi non solo teoretici), al punto da indicare, oltre all'ambito d'indagine, anche un tipo di riflessione, o, se si vuole, un filone di pensiero o una corrente di autori. Tale molteplice valenza del termine lascia aperta un'obiettiva tensione tra l'indicazione (per sé inevitabilmente formale) di un'esigenza – la necessità di trattare filosoficamente in modo adeguato il tema antropologico – e la sua effettiva configurazione nelle elaborazioni di alcuni – le argomentazioni dei tre filosofi –.

L'espressione, mai caduta in disuso, sembra oggi godere di una nuova fortuna: tale ripresa fa riemergere la tensione, ora evidenziata, tra esigenza teorica e configurazione concreta, imponendo di fatto una riconsiderazione e ridefinizione del sintagma secondo nuove prospettive³. Ciò rende il quadro interpretativo inevitabilmente più complesso: s'ingenera infatti una «seconda tensione», tra la soluzione prospettata nel passato e la ripresa attuale.

² Nel mondo anglosassone la dizione «continentale» indica genericamente la filosofia «non analitica». Assumiamo le espressioni per comodità di riferimento: non vogliamo in alcun modo prendere posizione sulla lettura interpretativa della filosofia del Novecento come determinata dalla contrapposizione dei due gruppi, gli «analitici» e i «continentali», così come è proposto, per esempio, in F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni* (= Saggi 1), Milano, Cortina, 1997.

³ Anche la ripetizione materiale – qualora fosse possibile – sarebbe, per il solo passare del tempo, una riedizione innovativa.

Su questo intreccio vorremmo concentrare la nostra attenzione, rinvenendovi lo spunto per un'interrogazione dei testi recentemente pubblicati. Se dovessimo esplicitare il taglio interpretativo, potremmo formularlo in un simile grappolo di domande: è possibile – e quindi plausibile – la ripresa del sintagma? In che misura deve rifarsi al significato «originario»? Come deve/può configurarsi il rimando (se deve esserci) con la prospettiva iniziale? È inevitabile la connessione tra impostazione formale e realizzazione contenutistica? È cioè possibile raccogliere l'esigenza espressa dai tre filosofi tedeschi senza per questo ripetere la loro scelta delle priorità e degli argomenti da trattare?

L'antropologia filosofica novecentesca

Dopo aver delineato in termini generali la natura della nostra ricerca, ci sembra doveroso precisare in modo più dettagliato la posizione teoretica assunta dai propugnatori dell'antropologia filosofica. Lo facciamo, richiamando alcuni elementi, che, abitualmente recepiti nelle ricostruzioni dell'episodio, vengono fatti valere come supporto sia per ricostruzioni e valutazioni storiche sia per scelte teoretiche riguardanti il problema antropologico in quanto tale (ciò consentirà di cogliere anche la problematicità di alcune conclusioni non sufficientemente fondate in sede critica).

Innanzitutto, l'identificazione dell'«antropologia filosofica» con la corrente di pensiero d'inizio Novecento porta molto spesso a restringere il contenuto della materia in esame. I motivi sono diversi. Il primo appare legato all'espressione usata: essa, per sé, dovrebbe indicare genericamente ogni discorso filosofico sull'uomo, non soltanto quel particolare modo di trattare il tema da parte dei tre autori citati; in quest'ottica l'identificazione pressoché esclusiva con tali riflessioni appare tanto problematica quanto, il più delle volte, non assunta criticamente. È infatti innegabile che la trattazione filosofica sull'uomo, anche se non espressa con questa dizione e consapevolezza, è più ampia e di più antica tradizione.

In qualche caso, per evitare una simile obiezione, si caratterizza la corrente di pensiero con aggettivazioni temporali («moderna», «contemporanea»; oppure «rinnovata»)⁴: tuttavia, il rischio di esclusività non appare del tutto evitato, dal momento che vi sono autori, anche

⁴ Per ovviare alla difficoltà c'è chi ricorre al neologismo «antropobiologia» (il più delle volte per indicare la sola filosofia di Gehlen).

contemporanei, che, pur occupandosi di tematiche attinenti al tema, hanno espressamente rifiutato di dividerne il progetto e la realizzazione – si ricordi a tal proposito la ferma opposizione di Heidegger e di Habermas –.

Un ulteriore restringimento di campo deriva da una sorta di selezione interna alla produzione degli stessi filosofi. Non fa problema evidentemente che testi dedicati ad argomenti formalmente o esplicitamente diversi dal nostro non vengano presi in considerazione; piuttosto, appare ingiustificata l'esclusione di saggi affrontati da un punto di vista rigorosamente antropologico. È il caso, per esempio, delle riflessioni politiche di Plessner, che, pur essendo impostate a partire dalla domanda sulla necessità della dimensione socio-politica per la descrizione dell'uomo e in concomitanza cronologica con i testi più rilevanti per il nostro tema, sono spesso semplicemente trascurate. In misura minore anche le ricognizioni di Gehlen sulle istituzioni e più in generale sulla cultura – comprese le analisi sull'attuale condizione dell'uomo moderno – rischiano, se non una vera e propria emarginazione, una scarsa considerazione, nella misura in cui vengono interpretate solo come conseguenze secondarie, appendici esemplificative o variazioni tematiche.

Il motivo di questa selezione sta probabilmente nell'identificazione del «nucleo» dell'antropologia filosofica nella chiarificazione del posto occupato dall'uomo nel cosmo, rinvenibile in particolare dal confronto con l'animale. Dal momento che è Gehlen ad avallare l'idea che da qui prenda avvio la riflessione di Scheler⁵, tale interpretazione è parsa subito autorevole e convincente (in ogni caso non tacciabile di fraintendimento, essendo maturata all'interno della stessa corrente di pensiero). In questo modo, anche se surrettiziamente, si farebbe strada l'idea che il compito dell'antropologia filosofica (l'individuazione del *proprium* umano) sia perseguibile grazie all'apporto della biologia e a partire dalla differenza dell'uomo dall'animale. Che non si tratti solo di una griglia interpretativa, sovrapposta surrettiziamente, appare in particolare in Scheler, sotto questo profilo autentico iniziatore della corrente di pensiero. Il ruolo decisivo assunto dalla definizione dell'uomo come microcosmo (intersezione e convergenza di divino e animale), la consapevolezza di dover rispondere alle critiche avanzate dall'evoluzionismo all'idea tradizionale dell'uomo come

⁵ Cf A. GEHLEN, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione* (= Saggi 27), Napoli, Guida, 1990: 254-255.

vertice del creato, la necessità (perlomeno ideale)⁶ di pensare in modo unitario e concreto il composto umano – al di là del dualismo anima-corpo – lo spingono a considerare rilevante l'apporto della biologia: il dato assunto dalla scienza naturale diventa in lui dirimente per qualificare lo specifico dell'uomo.

Una simile impostazione – o comunque il ruolo di rilievo assunto dalla biologia – inducono non poche ricostruzioni storiche ad identificare in ciò l'elemento caratterizzante l'antropologia filosofica. Laddove non ci si spinge a tanto, rimane comunque la convinzione, più o meno esplicita, che si sia di fronte ad una filosofia molto meno restia a dialogare con le scienze (soprattutto con la biologia), se non addirittura più propensa a lasciarsi istruire circa il proprio oggetto d'indagine e la sua articolazione interna; da qui a ritenere – nonostante la «lettera» di molti testi, soprattutto scheleriani – superfluo od ostacolante l'approfondimento metafisico, il passo è breve. La continua variazione dei dati elaborati dalle scienze positive e la stessa prospettiva evoluzionistica inducono a ritenere impossibile una definizione essenzialistica dell'uomo: appare pertanto consequenziale affermare che l'antropologia filosofica non ha carattere metafisico o addirittura concludere che lo statuto epistemologico della disciplina non può dirsi pienamente filosofico, quanto piuttosto il risultato di un complesso e vario confluire di dati e metodi, diversi e complementari tra loro, la cui «supervisione» – ma solo questa – appare di natura filosofica⁷.

Lo statuto epistemologico (e la conseguente impostazione metodologica) della materia non è tuttavia così pacifico e condiviso dagli stessi propugnatori. Come abbiamo accennato, c'è una «lettera», perlomeno in Scheler, che sembra problematizzarla: la metafisica in lui non solo non è rifiutata, ma addirittura richiesta e posta come vertice dell'intero percorso⁸. Nella ricostruzione proposta si tende in genere a relativizzare questa posizione, evidenziandone le inevitabili conse-

⁶ L'inciso fa avvertiti sulla ripresentazione del dualismo all'interno della contrapposizione tra impulso e spirito.

⁷ Schulz parla al riguardo di «duttilità» e «pluralità» dei metodi, convergenti in una risoluzione etica dell'antropologia: cf W. SCHULZ, *Le nuove vie della filosofia contemporanea* (= Minima. Testi, studi, strumenti 12), Casale M., Marietti, 1988, III. *Corpo-reità*: 180-182.

⁸ Si veda il richiamo esplicito all'essenza: cf M. SCHELER, «Uomo e storia», in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. RACINARO (= Saggi 15), Napoli, Guida, 1988: 257; M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. PANSERA (= Classici di filosofia), Roma, Armando, 1999, 118.

guenze a-metafisiche (se non espressamente anti-metafisiche) determinate dalla correlazione con la biologia, anche se non sufficientemente intraviste dall'autore e tuttavia lucidamente espresse nei suoi continuatori.

Se invece si tralascia la questione dell'essenza dell'uomo, per indicare con metafisica semplicemente la *philosophia prima*, cioè un sapere fondativo e comprensivo, allora le diversità tra i singoli autori si assottigliano fino a divenire praticamente nulle: tutti sono infatti concordi nel riconoscere un primato all'antropologia, dal momento che ogni sapere filosofico ad esso si rifà e su di esso si costituisce.

Con queste osservazioni ci siamo introdotti nell'ultimo degli aspetti comunemente presenti nelle ricostruzioni storiche, i rapporti tra Scheler, Plessner e Gehlen. Essi sono descritti secondo un duplice registro: da un lato s'insiste nel considerarli in modo unitario, ritenendo irrilevanti le differenze, dall'altro si propende a vedere una sorta di evoluzione interna obbligata, che colloca Gehlen al vertice di tale corrente di pensiero. Una simile lettura appare molto semplificante (se non contraddittoria): innanzi tutto, la «primogenitura» di Scheler non risulta così indiscussa (Plessner ha sempre rivendicato di essere giunto ad elaborare la sua teoria indipendentemente e prima de *La posizione dell'uomo nel cosmo*)⁹; inoltre, l'articolazione dei rapporti tra l'antropologia e le singole scienze (e di conseguenza anche il carattere filosofico della materia) appare impostata in modo differente nei tre autori; infine, più in generale, pur essendo molti gli elementi in comune, non mancano diversità incompatibili o non armonizzabili secondo una linea genericamente evolutiva (soprattutto se tale variazione è posta sotto il segno dell'abbandono della metafisica: un simile rifiuto andrà piuttosto giustificato in altro modo).

La nostra indagine

Alla luce di quanto finora visto, possiamo ulteriormente precisare il senso e i limiti del presente contributo.

⁹ A liberare Plessner dall'accusa di plagio, attestando la precedenza cronologica del suo manoscritto, fu Hartmann. La ricostruzione della vicenda si può trovare in B. ACCARINO, «Introduzione. Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica», in *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, a cura di B. ACCARINO (= Laboratorio di filosofia 3), Firenze, Ponte alle Grazie, 1991: 13.

Come già anticipato, ci prefissiamo di verificare quanto il vantaggio di una definizione più formale della riflessione filosofica sull'uomo, quale è quella insita nella dizione «antropologia filosofica», sia reale oppure soltanto ipotetico (in quanto, per esempio, svuotato dalla particolare inflessione di significato impressa dalla vicenda storica).

Per abbozzare una risposta, ci è sembrato utile restringere ulteriormente il campo d'indagine, sondando solo alcune pubblicazioni italiane (senza pretesa di essere esaustivi)¹⁰, che, riprendendo esplicitamente la dizione, presentano la loro riflessione come «antropologia filosofica».

Oltre alla verifica della plausibilità del sintagma, ci proponiamo di evidenziare la doppia tensione, sopra richiamata, tra il progetto delineato e la sua realizzazione e tra la primitiva versione e la sua rappresentazione nel contesto recente. Questo permetterà anche di registrare le convergenze intorno ai tratti essenziali della materia: l'oggetto proprio e i contenuti principali, la metodologia e lo statuto epistemologico, le prospettive e i possibili ulteriori approfondimenti...

La nostra presentazione sarà articolata in cinque ambiti (senza la pretesa di catalogare in modo irrevocabile la ricchezza di argomentazioni che poco facilmente può essere rinchiusa in una schematizzazione vincolante). Partiremo considerando la semplice presentazione degli autori della corrente filosofica novecentesca, secondo la logica di una ricostruzione storica che porta inevitabilmente ad identificare contenuto della materia e riflessioni degli autori. In secondo luogo daremo conto degli studi che riprendono il progetto e l'impostazione complessiva del passato, secondo una linea di voluta continuità, pur in un'innovazione dichiarata e perseguita. La terza parte conterrà invece i contributi che, pur riprendendo l'esigenza evidenziata dai primi autori, articolano le problematiche secondo una visuale del tutto indipendente dalla primitiva impostazione. Nelle ultime due sezioni tratteremo, infine, gli studi che prescindono totalmente (o comunque vistosamente) dal riferimento agli autori del Novecento: tra essi, ci pare doveroso evidenziare, con una suddivisione ulteriore, i saggi che impostano l'antropologia in riferimento all'apertura alla trascendenza.

¹⁰ Ci sembra di poter qualificare il nostro contributo come una semplice «esplorazione», all'interno di un materiale, che – anche solo per quanto riguarda i manuali – appare dispersivo.

I TESTI

1. *La presentazione storica*

Negli ultimi anni, a quanto ci risulta, un solo volume è stato interamente dedicato alla ricognizione storica dell'antropologia. Non che manchino evidentemente testi simili, ma in genere sono o voci di dizionari o sezioni di opere, in cui la parte storica appare inserita in un disegno più ampio¹¹. Questo testo, invece, si propone la sola presentazione degli autori e delle opere che hanno caratterizzato l'antropologia filosofica novecentesca.

1. PANSERA, M.T., *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'uomo in Scheler, Gehlen e Plessner* (= I fili del pensiero), Milano, Bruno Mondadori, 2001.

Siamo di fronte ad uno scritto piano, lineare, in cui non mancano attenzioni didattiche, corredato da un'ampia antologia, pari a metà dell'intero volume. È soprattutto la strutturazione del testo ad essere indicativa: dopo un'essenziale inquadratura della problematica, l'autrice, pur riconoscendo che ci sono «precursori» e autori «collaterali», si concentra sugli «antropologi-filosofi», detti «fondatori»¹² (cf 18-19)¹³.

L'introduzione si preoccupa di collocare la ricognizione sullo sfondo di immagini e interpretazioni antropologiche elaborate nei secoli passati o fornite da approcci diversi (socio-culturale, biologico, psicologico, critico e teologico); da qui ci si orienta decisamente verso l'analisi della corrente di pensiero sopra indicata, definita come elaborazione filosofica (sintetica, più che fondamentale; integrativa, più che essenziale) dei dati scientifici recentemente acquisiti sull'uomo.

Il testo segue una scansione lineare, presentando i dati essenziali della vita e delle pubblicazioni di Scheler, Gehlen e Plessner. La successione dei tre autori non è affatto scontata, dal momento che

¹¹ Si veda, per tutti, U. FADINI, «Antropologia filosofica», in *La filosofia*, a cura di P. Rossi, Torino, UTET, 1995, I. *Le filosofie speciali*: 495-523.

¹² La dizione proposta da Pansera ci pare opportuna per indicare in seguito in modo più immediato Scheler, Plessner e Gehlen. Riteniamo in ogni caso doveroso virgolettare l'espressione in quanto non si tratta di un punto di partenza assoluto.

¹³ Indichiamo con un semplice numero all'interno del testo i riferimenti alle pagine del volume di volta in volta in esame.

la cronologia delle opere imporrebbe di posticipare Gehlen, essendo *Der Mensch* del 1940, mentre *Die Stufen* di Plessner è del 1928. Verrebbe da chiedersi il motivo di una tale inversione; Pansera non vi fa tuttavia alcun accenno: ci limitiamo pertanto a registrare la difficoltà.

Dei tre autori vengono diffusamente presentati alcuni testi particolarmente significativi per l'antropologia, ma anche opere indicative del loro percorso (da cui vengono tratti i brani dell'antologia): per Scheler si va da *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a *La posizione dell'uomo nel cosmo*; di Gehlen si analizzano *L'uomo*, *L'uomo nell'era della tecnica*, *Morale e ipermorale*, non trascurando testi minori raccolti in *Prospettive antropologiche* e *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*; di Plessner vengono presentati *Die Stufen* e *Il riso e il pianto*.

Dei testi si dà un'inquadratura generale, cercando di evidenziarne le linee portanti, con la preoccupazione di esporre il contenuto più che la rilevanza per la materia e la connessione con altri scritti, la ripresa di temi e gli spunti antecedenti al sorgere della corrente di pensiero.

Più in particolare, la presentazione non entra in dialogo sul merito dei problemi sollevati, non espone rilievi critici o spunti per una verifica del problema; non accenna nemmeno a qualche possibile connessione tra le diverse proposte filosofiche, lasciando l'impressione di una corrente di pensiero composta da autori tra loro irrelati.

La scarsa articolazione del percorso disegnato dai tre filosofi è accentuata dall'assenza di considerazioni generali; sarebbe infatti potuto risultare utile uno sguardo sintetico finale, anche solo nella forma di indice dei punti maggiormente condivisi, su cui far convergere la riflessione in vista di un possibile approfondimento ulteriore.

2. *La ripresa innovativa*

In quest'ambito presentiamo tre testi scritti collettivi, accomunati in vario modo da una prospettiva unitaria. Nonostante i saggi siano di diverso spessore e abbiano accentuazioni lievemente diverse (motivo per cui preferiamo all'esposizione meticolosa dei singoli contributi la segnalazione dei più meritevoli), ci pare che propongano una rilettura unitaria, attenta e approfondita, del percorso storico (com'è, del resto, nella migliore tradizione filosofica italiana), preoccupati nel contempo di riprenderne i temi, svincolandosi dalla semplice ripetizione.

2. *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, a cura di B. ACCARINO (= Laboratorio di filosofia 3), Firenze, Ponte alle Grazie, 1991.

La raccolta di studi¹⁴ si presenta articolata in due parti, seguite da un'appendice: la prima, intitolata «Paradigmi e categorie», si concentra sugli autori principali dell'antropologia filosofica (Scheler, Plessner e Gehlen, cui viene anteposto Herder); la seconda, «Contesti e confronti», spazia su temi trasversali o secondari, alla ricerca di spunti nuovi; l'appendice riporta la traduzione di un testo classico di Ritter dedicato al confronto tra Scheler ed Heidegger¹⁵.

Fa da introduzione il saggio *Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica* del curatore del volume Bruno Accarino: oltre ad essere il più corposo, è sicuramente il più significativo per ampiezza d'orizzonte e per profondità d'analisi. Oggetto d'indagine è la caratterizzazione dell'antropologia filosofica quale corrente di pensiero ben circoscritta, i cui «confini» però sono sfuggenti e le cui caratteristiche appaiono difficilmente determinabili: è, per esempio, impossibile dare una descrizione univoca dei rapporti con Heidegger, nonostante i giudizi perentori, espressi da entrambe le parti, che farebbero presumere una radicale estraneità reciproca; allo stesso modo è difficile stabilire se l'antropologia filosofica possa configurarsi come umanistica (nonostante molti lo ritengano pacifico); anche la ricostruzione storica non appare così scontata, a cominciare dalla discussa primogenitura di Scheler.

Obiettivo del saggio è dunque innanzi tutto la raccolta e la ricomposizione di tutti gli elementi in gioco, così che sia possibile una valutazione accurata. Sta qui uno dei meriti del lavoro: la preziosa ricostruzione storica, delineata sullo sfondo della situazione culturale e filosofica del tempo, mostra come l'antropologia filosofica non sia mossa semplicemente dal desiderio corporativista di ridare vigore alla speculazione filosofica contro l'assalto delle ricerche scientifiche emergenti (le scienze umane) o già affermate (le scienze della natura), quanto piuttosto dalla particolare impostazione del rapporto con la biologia. È proprio questo, secondo l'autore, a determinare l'ap-

¹⁴ I saggi sono di B. Accarino, S. Becherini, M. Cometa, D. D'Andrea, U. Fa-dini, P. Faustini, R. Kramme, W. Lorenzoni, J. Ritter.

¹⁵ Il testo, del 1933, è pubblicato con il titolo *Senso e limite della teoria dell'uomo* (181-194); l'originale si trova ora in *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989: 36-61.

prezzamento per l'operazione compiuta, illustrare il valore delle riflessioni svolte e indicare i possibili approfondimenti.

Nell'intento di Accarino, infatti, la ricostruzione non è fine a sé stessa, ma in vista di una rielaborazione – non materiale ma innovativa – dei temi e dell'impostazione. Essa avviene a partire da tre elementi, in grado di riqualificare la riflessione attuale: l'esonero, l'auto-rappresentazione e l'immaginazione (cf 24).

Con la categoria di esonero s'intende la capacità dell'uomo di svincolarsi dalle molteplici e dispersive impressioni e pulsioni, che rischiano di disturbarlo, schiacciarlo e relegarlo all'ambiente. L'uomo infatti esclude (esonera, appunto) il proprio corpo, «preferendo» alla specializzazione dei suoi organi l'utilizzo degli strumenti; instaura così uno stacco rispetto all'ambiente, che gli apre la possibilità di adattarsi al mondo: indicativo ed altamente simbolico è l'atteggiamento dell'uomo in fuga, che – come fa notare Claessens¹⁶ – distanzia l'animale inseguitore, gettando pietre alle proprie spalle. Benché sul tema non ci sia chiara convergenza¹⁷, l'osservazione, oltre a giustificare la capacità umana di elaborare l'astratto, permette di non considerare gli stimoli solo come appetitivi (l'uomo infatti si difende dall'eccesso di pulsioni prevedendone un impiego non semplicemente funzionale, ma, per esempio, anche ludico); da qui l'interesse filosofico del tema: l'uomo non è un essere vincolato all'*hic et nunc*; anzi, non è un semplice dato immodificabile, ma un compito prospettato nel futuro (non è un *datum*, ma un *dandum*).

L'autorappresentazione (che trova apprezzamenti e riprese anche nella Arendt¹⁸ – benché molto lontana dagli orizzonti dell'antropologia –), appare contrassegnata dall'impostazione di Portmann¹⁹, l'auto-

¹⁶ Viene citato (cf 26) D. CLAESSENS, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980.

¹⁷ Scheler lo rifiuta decisamente, per presunte ascendenze schopenhaueriane; Plessner non condivide l'idea di Gehlen, secondo cui l'esonero può essere integrato nella teoria evoluzionistica.

¹⁸ Vengono citate (cf 32-33) H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana* (1958), Milano, Bompiani, 1989 e *La vita della mente* (1978), a cura di A. DEL LAGO, Bologna, Il Mulino, 1987.

¹⁹ Si veda per esempio A. PORTMANN, «Die Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde», in *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner*, hrsg. von K. ZIEGLER, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957: 29-41, citato in H. PLESSNER, «Vorwort zur zweiten Auflage», in *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*, Berlin, W. de Gruyter, 1975, XXIII.

re che per primo la introduce nel dibattito filosofico, mostrandone il carattere fondamentale per l'antropologia, in quanto permette di superare il funzionalismo insito nell'idea della conservazione di sé e della specie: il comportamento elementare umano è motivato anche dall'esibizione, o più in generale dalla presentazione di sé.

Il tema dell'immaginazione è invece introdotto attraverso la rilettura compiuta da Blumenberg del mito della caverna²⁰, indagato nella sua valenza antropologica: la percezione della paura, che distingue l'uomo dall'animale, è esorcizzata con abitudini ripetitive (che gli rendono familiare l'ambiente in cui vive) e con l'immaginazione. Ciò spiega – in riferimento al mito – il rifiuto degli schiavi di uscire dalla caverna e – in riferimento alla condizione umana – la possibilità della libertà, descritta in questo caso nella sua forma iniziale: la distanziamento dalla realtà, realizzabile anche da chi è incatenato.

Le tematiche qui accennate vengono variamente riprese e approfondite secondo due direttrici: l'ulteriore rilettura dell'immaginazione compiuta da Rimmel e il ruolo del potere. La distanza posta dall'esonero e dall'immaginazione porta alla perdita del contatto con la realtà e conseguentemente ad un «alleggerimento» (36) delle strutture del reale, che favorisce, alla fine, una visione estetica totalizzante (senza che ciò significhi la caduta in un estetismo incantato, irrelato, dunque, allo studio scientifico della natura).

Il tema del potere affiora invece in diversi ambiti. Accarino sceglie di affrontarlo a partire dal suo rapporto con lo spirito, alla luce soprattutto dell'ultimo scritto di Gehlen, *Moral und Hypermoral* (1969)²¹. In prima battuta si dovrebbe definire lo spirito un'entità normativa assoluta che esercita il proprio potere inibendo e vietando. A ben guardare tuttavia lo spirito possiede in Gehlen anche la capacità di anticipare il futuro, da cui deriva l'elaborazione della norma: esso, dunque, prima di essere fonte di inibizione, è motivo di sviluppo dell'istinto, spinta all'azione, secondo fisionomie lasciate indeterminate²². Ne consegue una visione della morale vincolata alla realtà concreta e alle situazioni specifiche, priva quindi di qualsiasi elemento di

²⁰ Cf H. BLUMENBERG, *Höblenausgänge*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989.

²¹ Tr. it.: *Morale e ipermorale. Un'etica pluralista*, a cura di U. FADINI (= Culture 4), Verona, Ombre corte, 2001.

²² Il tema appare quindi punto di incontro delle due riflessioni che caratterizzano le filosofie di Scheler (lo spirito) e Gehlen (l'azione). Converge su questo anche Pareto con il suo «bisogno di fare qualcosa» (cf 43).

universalità e razionalità: la moralità consiste piuttosto nella decisione di «andare avanti comunque» (44), in modo sperimentale (cioè per tentativi, senza considerazioni previe o assolute), alla ricerca della certezza (*Gewißheit*), fondamento della coscienza (*Gewissen*), la quale, a sua volta, è ridotta all'atto di fedeltà a sé stessi.

Il saggio si conclude con qualche indicazione storiografica: dopo aver limitato la portata della tesi secondo cui l'antropologia filosofica avrebbe favorito (se non addirittura sarebbe coincisa con) il reinserimento della riflessione sulla natura in un dibattito filosofico impostato in chiave storicistica²³, l'autore iscrive la parabola dell'antropologia filosofica nel contesto più ampio della crisi del sistema hegeliano, che vedrebbe, dopo la fase della polemica anti-teologica di Feuerbach, un secondo momento – corrispondente a quello analizzato –, in cui il distacco da speculazioni metafisiche e religiose originerebbe una riflessione concreta, fondata su un solido e costante confronto con i dati delle scienze naturali.

Se l'*Introduzione* di Accarino è il saggio più interessante e innovativo del volume, gli altri si segnalano come approfondimenti di aspetti secondari, solitamente trascurati nel panorama complessivo dell'antropologia filosofica (se si eccettua il contributo di Lorenzoni (77-92), dedicato ai temi centrali dell'antropologia filosofica di Scheler). È evidente l'assenza di una prospettiva unitaria che faccia da cornice ai diversi contributi.

3. «L'uomo, un progetto incompiuto. Vol. 1. Significato e attualità dell'antropologia filosofica», *Discipline filosofiche* 12/1 (2002).

Si tratta di un numero monografico di rivista pubblicata da Quodlibet²⁴. Il volume²⁵, come il precedente, testimonia quanto siano validi

²³ È questa la tesi sostenuta da Marquard nella sua ricostruzione del significato e della storia del termine «antropologia». Si veda per esempio O. MARQUARD, «Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Antropologie" seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts», in *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel-Stuttgart, Schwabe & Co., 1965: 209-239.

²⁴ La rivista e la casa editrice si segnalano da tempo nel panorama italiano come ambiti di vivace riflessione. Il referente ultimo è Giorgio Agamben, il quale recentemente si è occupato del confronto con l'animale: cf G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale* (= Temi), Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

²⁵ Sono raccolti contributi di B. Accarino, K.O. Apel, A.G. Biuso, V. Costa, B.M. D'Ippolito, M. Ferrari, M. Gardini, A. Gehlen, A. Gualandi, W. Henckmann, H. Plessner, K.-S. Rehberg, M. Russo, N. Russo, E. Tugendhat.

e competenti gli studiosi italiani in materia; la pubblicazione è resa ancora più interessante dalle traduzioni di due saggi di Gehlen e Plessner²⁶ e da due testi di Rehberg (225-228) e Apel (320-328), scritti per l'occasione.

L'opera è il primo volume di una riflessione più ampia, di cui si indica la prospettiva e la sintesi nel titolo *L'uomo, un progetto incompiuto*. L'espressione viene intesa secondo una duplice accezione, così come spiegato nella presentazione di Alberto Gualandi, curatore del volume (5-10). Il primo significato è ereditato da Gehlen, colui che ha dato notorietà alla «definizione» nietzscheana dell'uomo come animale incompiuto: il confronto con l'abilità degli altri animali vede gravemente penalizzato l'uomo, privo degli strumenti indispensabili per la sopravvivenza e la vita. Il secondo significato è invece di natura storiografica: in questo caso ad essere irrealizzato è il progetto configuratosi negli anni Venti in Germania. Seguendo l'interpretazione di Horkheimer, i motivi del fallimento vengono rinvenuti nell'«intonazione conservatrice» assunta dal progetto (la connessione con l'ambiente sociale, culturale e politico del tempo ha suscitato l'impressione di un estremo tentativo per rinviare la vita borghese europea, ormai in declino) e, più nel merito, nell'incapacità di render conto del concreto darsi dell'uomo nella storia.

I diversi contributi si propongono sempre come una puntuale ricostruzione di momenti salienti o di confronti poco approfonditi, sia degli autori principali sia di altri meno ricordati, o perché minori (anche se non compare un articolo dedicato ad Alsberg, l'autore è molto presente in diversi testi) o perché su posizioni alternative o differenti (Heidegger, Binswanger, Spengler, Cassirer). Nello stesso tempo però l'attenzione al dato storico non impedisce di riprendere il filo del discorso per proporre, anche se per accenni, una possibile continuazione della riflessione.

Il progetto dell'antropologia filosofica non è considerato una realtà immutabile, circoscritta nella sua configurazione storica: l'obiettivo di riprendere e rivitalizzare la problematica viene affidato al con-

²⁶ Il testo di Gehlen (11-41) è intitolato *L'idealismo e la dottrina dell'agire umano*. L'originale si trova in *Gesamtausgabe*, hrsg. von L. SAMSON, Frankfurt a. M., Klostermann, 1980, II. *Philosophische Schriften 2. 1933-1938*: 311-345. Il saggio di Plessner (47-59), *L'Europa e la visione del tramonto*, è, nella versione originale, raccolto in *Politik, Anthropologie, Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, hrsg. von S. GIAMMUSO - H.-U. LESSING (= *Übergänge* 40), München, Fink, 2001: 265-279.

fronto con filosofi contigui – per affinità culturale o temporale – con gli iniziatori. È il caso di Heidegger (137-165; 167-195), per esempio, interlocutore diretto, pur avendone apertamente osteggiato il progetto: l'avvenuta interazione è motivo sufficiente per suggerire una ricerca e un approfondimento. Lo stesso si può dire per Cassirer (329-349) e soprattutto per Spengler (105-135), di cui ci si preoccupa di mostrare come la sua riflessione abbia intersecato quella di Gehlen. Tuttavia, in questi ideali dibattiti, gli interrogativi sono suggeriti dall'impostazione propria dell'antropologia: il confronto con Heidegger, come con Lorenz e Eibl-Eibesfeldt (229-254), è stabilito a partire dall'animalità dell'uomo; quello con Bettelheim e Tomatis (255-297) è costruito sulla dialettica dei sensi di Gehlen. Sfuggono ad una simile impostazione, il testo di Apel (299-319; ma qui la coerenza con l'impianto del volume potrebbe essere cercata nella contiguità temporale) e le analisi su Binswanger (383-399) e Kierkegaard (351-382; anche se la concentrazione sulla lettura heideggeriana del filosofo danese, limita la nostra osservazione).

Il prosieguo dell'antropologia filosofica appare possibile solamente a patto che si riprenda il confronto con i nuovi dati delle scienze (della natura, innanzi tutto, ma non solo) e che si liberi la riflessione dal tono conservatore che ha assunto soprattutto in Gehlen, la cui non nascosta simpatia per il Terzo Reich ha ostacolato un'assunzione libera delle sue teorie sulle istituzioni: sotto questo profilo, mostrare la valenza emancipativa delle stesse tesi equivale, secondo diversi autori, alla possibilità di rilanciare il progetto dell'antropologia. In questo contesto si colloca la presentazione dell'amicizia tra Gehlen e Harich (197-224; 225-228), filosofo integrato nell'apparato dell'ex Germania orientale: oltre a spiegare il motivo della frequentazione epistolare, il saggio di Rehberg mira a liberare la teoria di Gehlen da connotazioni politiche, per rendere pienamente persuasive le sue tesi sulle istituzioni.

Un particolare rilievo assume il contributo di Tugendhat (91-104). Il punto di partenza è fissato nelle riflessioni di Nietzsche, secondo cui l'uomo possiede la capacità di superarsi, senza per questo aprirsi al divino. Tuttavia, l'autore, se da un lato condivide la descrizione dell'uomo come «trascendenza immanente» (92), non accetta che sia esplicitata come volontà di potenza; secondo lui è meglio rifarsi alla riflessione di Aristotele sul linguaggio: la facoltà proposizionale distingue l'uomo dall'animale, facendone emergere la sua capacità di deliberare, cioè di chiedere e mostrare ragioni. La prospettiva è integrata con le riflessioni di Eric Fromm ed Iris Mur-

doch²⁷, i cui apporti permettono di precisare la trascendenza immanente come capacità di chiedere ragioni e di deliberare circa il buono; si ricomprendono così in una visione unitaria l'argomentazione razionale astratta e la motivazione pratica di natura etica.

Ma più che il percorso – richiamato qui sommariamente – interessa la definizione di antropologia filosofica che Tugendhat fa valere: essa indica «lo studio di ciò che distingue l'essere umano in generale dagli altri animali» (94). La riflessione antropologica, pur essendo sempre presente nei filosofi del passato, non ha mai assunto il rilievo attuale perché è stata assorbita nella dimensione metafisica. Ora, liberatasi – anche grazie a Nietzsche – da questo asservimento, può e deve affermarsi come *philosophia prima* (cf 94-95; 97-98).

4. «L'uomo, un progetto incompiuto. Vol. 2. Antropologia filosofica e contemporaneità», *Discipline filosofiche* 13/1 (2003).

Pensato come ideale continuazione della ricerca precedentemente illustrata, il numero della rivista²⁸ si pone l'obiettivo di mostrare l'attualità dell'antropologia filosofica secondo un «metodo transdisciplinare» (5).

La struttura complessiva del volume è ben disegnata dall'*Introduzione* di Gualandi (5-10): dopo due testi di Plessner e Gehlen (tradotti per la prima volta in italiano)²⁹, vengono pubblicati due articoli di chiara impostazione teoretica, cui fanno seguito diversi saggi raggruppabili attorno ai nuclei del linguaggio³⁰ e delle istituzioni; l'intro-

²⁷ Diamo qualche ragguaglio sul secondo nome, ritenendo il primo sufficientemente conosciuto. Iris Murdoch (1919-1999), scrittrice inglese (ha pubblicato 26 romanzi in circa 40 anni di attività), si occupò di filosofia fino a diventare insegnante al St. Anne's College di Oxford. Cresciuta alla scuola di Wittgenstein e della filosofia analitica, ha cercato punti di contatto con l'esistenzialismo. Ad attrarre la sua attenzione furono l'esperienza artistica e morale. Da qui l'interesse sempre più crescente per il platonismo. I principali scritti sono raccolti in I. MURDOCH, *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, ed. by P. CONRADI, New York, Penguin, 1999.

²⁸ I contributi sono di K.O. Apel, M. Benedikt, G. De Michele, U. Fadini, J. Fischer, R. Frega, A. Gehlen, S. Giammusso, A. Gualandi, M. Iofrida, H. Plessner, J. Poulain, M. Russo, N. Russo, J.-M. Salanskis, L. Savarino, E. Tugendhat, B. Waldenfels, C. Wulf.

²⁹ Il testo di Plessner (11-23), intitolato *Spazi senza parola*, è inserito in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980, III. *Anthropologie der Sinne*: 351-367. Il saggio di Gehlen, *Was ist deutsch? Riflessioni sull'anima tedesca* (31-42), si trova in *Gesamtausgabe*, hrsg. von K.-S. REHBERG, Frankfurt a. M., Klostermann, 1978, VII. *Einblicke*: 413-424.

duttore si premura di stilare il raccordo a partire dalla constatazione che il linguaggio è la forma più semplice e fondamentale d'istituzione (ciò è ben visibile soprattutto nel primo articolo di Apel, dedicato al linguaggio come metaistituzione nella teoria di Gehlen: 93-114).

A differenza del precedente numero, questo si orienta decisamente verso il significato della ricerca antropologica oggi, raccomandandone dunque la prosecuzione: sia gli articoli dedicati ai due argomenti-cardine del volume, sia soprattutto i saggi più impegnati sul versante fondativo si preoccupano di mostrare l'attualità e la fecondità dell'intuizione iniziale, tentandone una ripresa non materiale, ma interpretativa, del percorso svolto. All'interno di queste coordinate complessive, ci pare particolarmente rilevante l'approfondimento teorico operato negli scritti di Giammusso (45-66) e Wulf (67-92).

Il primo, intitolato *Il senso dell'antropologia filosofica*, ripercorre la sequenza degli autori che si sono occupati del tema; la sua ricostruzione è tuttavia originale, in quanto dichiaratamente orientata ad introdurre una particolare visione della materia: oltre ai classici (secondo un ordine che posticipa Plessner a Gehlen)³¹, egli annovera anche Bollnow³² e Böhme³³, uniti dall'intento (già presente in Plessner) di staccare l'antropologia filosofica dalla visione cosmologica che enfa-

³⁰ Una menzione particolare ci sembra meriti l'articolo di Gualandi (123-160), continuazione ideale di quello pubblicato nel numero precedente, nel quale l'autore, riprendendo la tesi di Gehlen sulle cinque radici antropologiche del linguaggio, sostiene che «il primo dominio di esperienza in cui si esercita l'azione di verità dell'uomo, in cui si esercita il giudizio umano, è quello musicale del suono ancor prima di essere quello semantico del linguaggio» (156).

³¹ Il motivo è dato dalla cosiddetta svolta storicista di Plessner (per il quale diventa sempre più rilevante il ruolo della storia/cultura rispetto al dato biologico nella riflessione antropologica) e dalla considerazione positiva della modernità (a differenza di Gehlen), che lo porta a non sminuirne la portata nell'esperienza attuale dell'uomo.

³² Otto Friedrich Bollnow (1903-1991), professore a Tübingen, fu esponente della scuola diltheyana della *Lebensphilosophie* (insieme a G. Misch). I testi presi in considerazione sono: «Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien», in *Philosophische Anthropologie heute*, hrsg. von R. ROCEK – O. SCHATZ, München, Beck, 1972: 19-36; *Zwischen Philosophie und Pädagogik, Vorträge und Aufsätze*, Aachen, Weitz, 1988; *Das Wesen der Stimmungen*, (1941), Frankfurt a. M., Klostermann, 1956.

³³ Gernot Böhme (1937-) è professore di filosofia dal 1977 all'Università di Darmstadt. Si analizzano: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985; *Der Typ Sokrates*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988; e il testo scritto in collaborazione con Hartmut Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985.

tizza il confronto con l'animale, per passare ad una visione elaborata a partire dall'antropologia stessa, in grado di raccogliere e sintetizzare i diversi aspetti dell'esperienza e dell'essere umani, senza selezionare o privilegiarne nessuno in particolare. Diventa pertanto necessario, secondo l'autore, formulare un'antropologia in termini ermeneutici, concentrata su situazioni o temi circoscritti (essendo l'investigazione sull'intero umano pressoché irrealizzabile).

L'ermeneutica cui fa riferimento Giammusso prende ispirazione da Dilthey e si esplica in modalità storiciste, che in altri testi sono più puntualmente indicate³⁴. Ciò, da un lato, può essere visto come un segno della compatibilità tra antropologia e storicismo; o meglio della non pregiudiziale esclusione della tematica storica dall'antropologia, a causa di una preferenza pressoché esclusiva per considerazioni naturalistiche³⁵. Dall'altro, il riferimento all'ermeneutica, seppure discutibile per lo sfondo relativista su cui si colloca, non può che risultare interessante: l'antropologia può effettivamente essere intesa come interpretazione, tendenzialmente unitaria e coerente, delle diverse dimensioni dell'esperienza umana.

Il saggio di Wulf, *Lineamenti e prospettive dell'antropologia storica. Filosofia, storia, cultura*, si incentra per sé sull'antropologia storica, proponendone una giustificazione. Punto di partenza della riflessione sono le diverse categorie culturali utilizzate dall'antropologia: è convinzione dell'autore che di esse si debbano rinvenire anche le coordinate storiche; il motivo tuttavia non è semplicemente ermeneutico (per giungere cioè ad un'esatta comprensione del loro significato, in vista di un'ipotetica storia delle idee), ma perché le variazioni storiche sono quanto mai significative per la stessa riflessione antropologica.

La fruttuosità e le caratteristiche (contenutistiche e metodologiche) dell'antropologia storica sono illustrate in riferimento a tre nozioni assunte in modo esemplificativo, «corpo», «*mimesis*», «ritualità e performatività». L'approdo della ricerca è, da un lato, la riconferma dell'impossibilità di elaborare un'antropologia normativa, dall'altro, su un versante più metodologico, l'utilità (ma anche l'inevitabilità) di un approccio interdisciplinare.

³⁴ Cf in particolare S. GIAMMUSSO, *La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey* (= Istorica 10), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000.

³⁵ Si ricordi che questo è uno dei cardini interpretativi di Marquard, molto ripresi: cf *supra*, nota 23.

3. *La continuità dell'impostazione*

In quest'ambito inseriamo quei testi che riprendono uno o più aspetti dell'impianto complessivo dell'antropologia dei cosiddetti «fondatori». Il primo testo trova nella relazione tra istinti e istituzioni, così come sviluppata da Gehlen, l'interesse per una ripresa fortemente innovativa (tanto che il riferimento all'autore è più allusivo che puntuale), capace di affrontare le nuove problematiche suscitate dallo sviluppo delle biotecnologie; gli altri due individuano il motivo della continuità nel confronto con l'animale o più in generale nella collocazione dell'uomo all'interno del mondo naturale.

5. DELEUZE, G., *Tecnofilosofia. Per una nuova antropologia filosofica* (= Millepiani 17-18), Milano, Mimesis - Eterotopia, 2000.

Pur essendo formalmente presentato come opera di Deleuze, il volume è composto da saggi di diversi autori³⁶, uniti tra loro dal desiderio di affrontare gli interrogativi che pone oggi il massiccio influsso della tecnologia sull'uomo e sulle dimensioni più abituali del suo vivere (linguaggio, istituzioni, lavoro...) ³⁷. All'inizio sono posti due testi di Deleuze e Gehlen; ripresi più volte nel volume, fungono da punto di riferimento ideale, benché la varietà degli interventi sia – volutamente – molto ampia e difficilmente sintetizzabile in una posizione comune.

Il senso complessivo della proposta avanzata e dell'accostamento dei diversi scritti è spiegato in una breve *Premessa* di Fadini (5), curatore del volume. Infatti, Deleuze/Fadini legge/leggono il rapporto tra istinti (o «tendenze», per usare il termine scelto) e istituzioni come cifra sintetica e spunto teorico per ripensare, nell'attuale contesto, l'invasione della tecnica e la sua stretta interazione con l'uomo, da cui sembra derivare la necessità di una ricomprensione dell'intero antropologico. Infatti, la connessione tra istinti e istituzioni è data dalla medesima dinamica – il soddisfacimento del bisogno dell'individuo – realizzata, in un caso nella specie, nell'altro nella struttura sociale. Per questo motivo la società non è vista come realtà costrit-

³⁶ Oltre a Deleuze vi sono testi di J. Baudrillard, G. Bonaiuti, G. De Michele, F. Desideri, U. Fadini, A. Gehlen, P. Mello, A. Schaff, T. Villani.

³⁷ Nella parte finale vengono riportati alcuni saggi dedicati a Deleuze (di R. Gelini, G. Polizzi, K. Rossi): la collana, diretta dall'«Associazione G. Deleuze – Millepiani», pubblica (dal numero 13) su ogni volume saggi dell'autore francese o scritti sulla sua produzione.

tiva e inibente (a differenza invece della legge, necessariamente eteronoma), ma con una funzione positiva e costruttiva: essa infatti agevola, al pari della specie, la liberazione dall'istinto – segno che per l'uomo è impossibile gestire in prima persona tensioni che pure si inscrivono «sulla sua pelle» –.

Un intreccio simile è descritto anche da Gehlen: la società in questo caso è determinata dal convergere di molteplici gruppi, animati ciascuno da prospettive comportamentali ed etiche diverse e talora divergenti. Tali visioni morali non possono essere annullate, pena il ritorno della precarietà nell'agire umano, in preda a continue e dispersive forze interiori, che alla fine dilanano l'individuo stesso.

I saggi successivi insistono su temi diversi: Baudrillard (25-31) prende in considerazione le diverse forme dell'immaginazione e il recente darsi di una nuova forma di fantastico – l'operazionale –, frutto della cibernetica; Schaff (33-48) propone una riflessione per molti versi vistosamente distante dall'insieme dei testi del volume: si concentra infatti nel considerare le conseguenze occupazionali dell'attuale trasformazione tecnologica, chiedendosi se il sistema economico attuale comporti inevitabilmente una «disoccupazione strutturale»³⁸; Fadini (49-69) si interroga più direttamente sugli influssi che la tecnica e il virtuale hanno sull'attuale autocomprensione dell'uomo³⁹; Villani (71-79) si concentra sugli influssi sull'abitare; Desideri (81-96) riprende un famoso testo di Benjamin sul rapporto tra arte e tecnica⁴⁰ per evidenziarne le anticipazioni in riferimento alle novità introdotte dalle recenti tecnologie; Bonaiuti (97-107) riflette sull'attuale percezione ed enfasi del rischio, in riferimento a società ed esperienze del passato; De Michele (109-124), commentando il testo iniziale di Deleuze, approda all'idea che la tecnica sia «consustanziale all'uomo» (112); infine, il contributo di Mello (125-135) ritorna sulle interazioni tra spazio ed informatizzazione.

Come già si rimarcava sopra, è difficile trovare una posizione comune sui diversi problemi sollevati, in grado di esprimere una

³⁸ L'espressione è il titolo stesso del contributo.

³⁹ Sulla scorta di Lévy e Popitz, l'autore presenta l'idea del virtuale come luogo di deterritorializzazione (o nomadismo) e come spinta a ripensare le varie forme dello spazio antropologico (terra, ambiente, mercato), delineando in modo più stretto e positivo (comunque non contrappositivo) il rapporto tra uomo e tecnica.

⁴⁰ Si tratta di *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, pubblicato nel 1936 in *Zeitschrift für Sozialforschung*. Tr. it. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (= Piccola Biblioteca Einaudi 545), Torino, Einaudi, 1991.

riflessione che illustri la nostra autoconsapevolezza così come si determina a partire dalle recenti innovazioni tecnologiche. Oltre che alla diversità di stile e prospettiva – inevitabile in ogni raccolta di contributi –, ciò pare dovuto anche alla convinzione che sia impossibile formulare una teoria unitaria, dal momento che l'uomo non si configura mai come realtà compiuta e coerente. È questa una tesi sostenuta a più riprese da Fadini⁴¹: in termini sintetici, l'uomo non è e non può definirsi un io, ma una molteplicità di soggetti, in continua e inarrestabile metamorfosi; o, detto altrimenti, la plasticità della vita pulsionale (ben illustrata da Gehlen) non può che dare origine ad un polimorfismo dell'individuo, non circoscrivibile entro i confini dell'identità soggettiva⁴². Tale convinzione – in ultima analisi risalente a Deleuze – sembra amplificarsi e mostrarsi in tutta evidenza qualora si prendano in considerazione le mutazioni tecnologiche odierne.

6. BRUSO, A.G., *Antropologia e filosofia. Elementi di propedeutica filosofica* (= Strumenti e ricerche 3), Napoli, Guida, 2000.

Il testo⁴³ è composto da quattro saggi tra loro slegati: il primo riprende il titolo dell'opera (*Antropologia e filosofia*), il secondo (*Grecità e Paideia*) concentra la propria attenzione sulla cultura greca e sulla sua attualità, il terzo è dedicato al rapporto tra libertà e necessità (*Storia, libertà e determinismo*), l'ultimo mostra l'inconsistenza delle speculazioni utopistiche (*Etica e Utopia*).

Benché i saggi non disegnino un percorso unitario, la convergenza verso tesi riprese e ribadite nei diversi contesti tematici fa dell'opera un'esposizione tutto sommato unitaria, un'illustrazione coerente della visione dell'autore sulle principali questioni antropologiche (una chiarezza espositiva che qualche volta è minata da una trattazione allusiva, se non evasiva). Il primo saggio risulta il più impegnato in una delineazione complessiva della materia; su di esso concentriamo la nostra attenzione.

Tra i diversi temi presentati, emerge in particolar modo la convinta affermazione dell'esistenza e della conoscibilità della natura umana,

⁴¹ Si veda ad esempio, U. FADINI, *Configurazioni antropologiche. Esperienze e metamorfosi della soggettività moderna* (= Teorie & Oggetti 47), Napoli, Liguori, 1991.

⁴² Su questo cf anche U. FADINI, «Metamorfosi del nichilismo. La posizione dell'uomo nella post-histoire», *Discipline filosofiche* 13/1 (2003) 275-291.

⁴³ Non sfugga la casa editrice presso cui è pubblicato: come già prima abbiamo segnalato Quodlibet, così ora registriamo l'interesse per il tema antropologico da parte di Guida.

contro ogni tendenza relativista. «Natura», tuttavia, non va intesa in senso metafisico, quanto biologico: il dato umano naturale è imprescindibile e marchia ogni espressione ed azione, tanto del singolo quanto della società (cf 62-63). Più specificatamente, il dato offerto dalla biologia deve essere inteso ed indagato alla luce dell'etologia, quindi in forte analogia e dipendenza da essa. È il modello animale a descrivere efficacemente l'uomo; anzi, lo delinea in tutti i suoi aspetti essenziali, soprattutto qualora si addivenga alla convinzione che razionalità e cultura sono passioni utilizzabili dall'uomo al pari di tutte le altre capacità animali a sua disposizione. Sotto questo profilo, pur accogliendo la tesi di Gehlen secondo cui l'uomo è un animale carente, l'autore riconosce nell'uomo la presenza di istinti innati che in lui sono occasione e strumento per adattarsi all'ambiente (consentendo pertanto una combinazione dell'evoluzione ontogenetica con quella filogenetica)⁴⁴.

Ne consegue l'abbandono di ogni visione antropocentrica – giudicata, in definitiva, illusoria ed evanescente – in favore di un'antropologia della finitudine, intesa come riflessione in grado di tener conto del limite strutturale di ogni esperienza umana (segnata dalla mortalità e soprattutto dall'equiparazione con le forme di vita ritenute inferiori dalle teorie umanistiche): l'opposizione ad una simile visione si fa più acuta in riferimento alla mistificazione religiosa (cf 50-53).

Forse ancora più acuta è la polemica contro la pedagogia rousseauiana e le teorie comportamentiste, colpevoli, secondo l'autore, di descrivere l'uomo in termini ottimistici, alimentando visioni utopiche dannose soprattutto in campo educativo⁴⁵.

7. VIGORELLI, A., *L'animale eccentrico. Dall'antropologia filosofica all'etica comunitaria* (= Orientarsi nel pensiero 18), Milano, Guerini, 2003.

Il disegno complessivo del testo di Vigorelli è ben illustrato dal sottotitolo *Dall'antropologia filosofica all'etica comunitaria*: si tratta di un'opera nettamente divisa in due parti simmetriche, dedicate rispettivamente all'antropologia filosofica e all'etica. Ciò che invece non appare immediatamente è che la domanda di fondo verte sulla «responsabilità etica nei riguardi dell'ambiente, della vita biologica in

⁴⁴ Sul tema ci sembra particolarmente indicativo questo passaggio: «Che cos'è dunque l'innato? Un a-priori kantiano che rende possibile l'esistenza di tutte le modificazioni adattative a partire da strutture filogeneticamente adattate» (35).

⁴⁵ Temi simili vengono esposti nel pamphlet A.G. Buso, *Contro il Sessantotto* (= Prima pagina 2), Napoli, Guida, 1998.

generale e degli animali non umani in particolare» (211): la riflessione assume dunque una tonalità etica in riferimento ad un interrogativo che in definitiva può essere detto «ecologico»; anche l'analisi antropologica è finalizzata ad esso, dal momento che è chiamata a porre le fondamenta dell'impianto etico.

La ricerca della possibile definizione di uomo viene elaborata a partire dall'antropologia filosofica novecentesca e in particolare dalle specifiche riflessioni scaturite dal confronto/differenza rispetto all'animale. Tale chiarificazione, pur essendo intesa come punto di partenza e condizione preliminare per la risoluzione del problema etico, è attuata con grande acribia, al punto da occupare metà del testo – la prima parte, appunto –; nonostante ciò, tuttavia, la visione dell'uomo offerta da Scheler e Gehlen viene assunta criticamente e problematizzata a partire dalle ricerche di MacIntyre⁴⁶, un filosofo vivamente apprezzato dall'autore, in quanto – riprendendo le argomentazioni aristoteliche –, svincolando l'antropologia dalla teoria evoluzionistica, rileva una forte continuità tra uomo e animale (più stretta di quanto avessero intravisto gli autori precedentemente considerati). Ciò induce ad una rivalutazione delle tesi dei vegetariani Capitini e Diamond⁴⁷, sulla cui scorta viene indicato finalmente l'approdo dell'intero percor-

⁴⁶ Viene analizzato esclusivamente A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, a cura di M. D'AVENIA (= Filosofia morale 12), Milano, Vita e Pensiero, 2001. Una proficua integrazione di quanto presentato da Vigorelli si può trovare in R. FREGA, «Antropologia della dipendenza: la ragione comunitaria di Alasdair MacIntyre», *Discipline filosofiche* 13/1 (2003) 363-381. Qui vengono prese in considerazione le riflessioni precedenti (in particolare quanto esposto in *Giustizia e razionalità*, Milano, Anabasi, 1995), offrendo così la possibilità di tracciare una linea di continuità tra la ricerca sulle virtù (esposta in *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1993, probabilmente l'opera più conosciuta) e quella sul confronto con l'animale: in *Giustizia e razionalità*, l'autore sostiene che l'uomo si caratterizza per una dipendenza dalla tradizione e dalla biologia, nonostante tenti continuamente di superarla.

⁴⁷ Aldo Capitini (1899-1968), filosofo e pedagogo, si distinse per una militante opposizione al fascismo, motivata e sostenuta dall'adesione alla teoria nonviolenta di Gandhi. I suoi scritti sono stati raccolti nei volumi postumi *Scritti sulla nonviolenza*, a cura di L. SCHIPPA (= Opere scelte), Perugia, Protagon, 1992 e *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. MARTINI (= Opere scelte), Perugia, Protagon, 1994. Cora Diamond insegna filosofia all'Università della Virginia. Si occupa di filosofia morale e politica; le sue ricerche prendono avvio da studi sulla filosofia del linguaggio di Wittgenstein. Gli scritti più significativi sono: *The realistic spirit. Wittgenstein, philosophy, and the mind* (= Representation and mind), Cambridge (Mass.), MIT Press, 1991 e «The Importance of Being Human», in *Human beings*, edited by D. COCKBURN (= Royal Institute of philosophy supplement), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, di cui si occupa direttamente Vigorelli.

so: l'etica ecologica è determinata non tanto da supposti diritti dell'animale – comunque difficili da determinare –, quanto piuttosto dalla possibilità di estendere la solidarietà empatica, che ogni individuo ha con i propri simili, anche agli altri animali.

Non rientra evidentemente negli obiettivi della nostra presentazione la discussione delle argomentazioni riguardanti la qualità etica delle relazioni con l'animale. Ci pare invece opportuno rilevare come l'impostazione della ricerca risulti in qualche modo disarticolata: se da un lato, le due prospettive (antropologica ed etica) appaiono scarsamente correlate, essendo condensate in due parti che non hanno rimandi reciproci interni⁴⁸, dall'altro si ha l'impressione di una subordinazione funzionale della prima parte alla seconda; in particolare, se è vero che l'indagine antropologica ha lo scopo di fornire un fondamento adeguato all'etica, il suo svolgimento effettivo rischia di essere troppo vincolato alla particolare questione d'avvio: appare pregiudiziale, infatti, non solo il restringimento della domanda sull'uomo a quella sul confronto con l'animale, ma anche la variazione di prospettiva introdotta con l'opera di MacIntyre, la cui distanza dall'antropologia filosofica novecentesca non può che essere letta come un deciso abbandono di quella prospettiva.

4. *L'antropologia «aperta al Trascendente»*

Radicalmente alternativa alle impostazioni precedenti è la formulazione di un'antropologia che rivaluta l'apporto della filosofia e nel contempo ridimensiona (o annulla) il confronto con l'animale. Si tratta di una riflessione d'ispirazione religiosa (di fatto cristiano/cattolica), che esplicita la creaturalità dell'uomo a partire dalla sua limitatezza e insufficienza: agli occhi di questi autori la definizione dell'uomo risulta incompleta se non considera il rapporto con la Trascendenza o, più esplicitamente, con Dio.

In qualche caso siamo di fronte ad una ripresa esplicita della metafisica classica d'impostazione aristotelico-tomista⁴⁹; anche se il con-

⁴⁸ Si noti che nessuno dei tre principali autori dell'antropologia filosofica novecentesca compare nell'indice dei nomi di *Animali razionali dipendenti*.

⁴⁹ Il riferimento al passato è motivo di divergenza, perlomeno da Plessner, il quale ritiene inutile una ricerca su epoche precedenti al costituirsi della dizione «antropologia filosofica»: cf «Anthropologie philosophique», in INSTITUT INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE, *Philosophy in the Mid-Century: A Survey*, a cura di R. KLUBANSKY, Scandicci, La Nuova Italia, 1958, II. *La crise de la Métaphysique*: 85.

fronto con la modernità non è del tutto assente, non è tuttavia motivo sufficiente per una riconsiderazione critica della filosofia antica.

Dividiamo pertanto ulteriormente la presentazione in due ambiti distinguendo i testi di impianto aristotelico-tomista⁵⁰ dagli altri.

4.1 L'antropologia nella filosofia dell'essere

8. GIUSTINIANI, P., *Antropologia filosofica* (= Manuali di base 13), Casale M., Piemme, 1991.

Si tratta di un agile manuale, costruito attorno a quattro grossi temi dell'antropologia, «corpo», «anima», «immortalità» e «persona», preceduti a loro volta da una ricostruzione storica, limitata al Novecento e tesa a mostrare il senso filosofico dell'interrogativo, a fronte di una cultura propensa a dare credito al sapere scientifico. La parte più propriamente teoretica si impegna nel tentativo di conciliare la visione classica dell'uomo come composto di anima e corpo con le acquisizioni novecentesche, in particolare psicologiche.

Il percorso sistematico parte dalla ricomprensione del corpo nei termini della fenomenologia husserliana: essendo vivente, può essere colto come simbolo che evoca il carattere personale dell'uomo, impedendo una lettura esclusivamente materialistica. Il tema dell'anima è invece trattato fondamentalmente attraverso una ricostruzione storica della vicenda del termine e del suo significato, culminante nella sistemazione operata da Tommaso. Meno univoco è invece il percorso sull'immortalità dell'uomo: dalla visione tradizionale si giunge all'insistenza moderna sulla soggettività, per approdare infine alla costituzione di una realtà unitaria, corporea e spirituale, desiderosa di continuità oltre la morte; tale anelito è salvaguardato dal concetto di persona, rielaborato attraverso la ricognizione del passato e la ricerca di possibili convergenze con i personalismi contemporanei.

L'impianto e la funzionalità del testo ne determinano anche la configurazione e le pretese. L'obiettivo dichiarato è la congiunzione tra la «filosofia dell'essere» e le riflessioni attuali sul tema (cf 151). In alcune circostanze quest'impostazione sembra pregiudicare la soluzione avanzata: indipendentemente dal merito e dalla radicalità delle

⁵⁰ Non vengono qui presi in considerazione testi, pure classici, di questa corrente di pensiero, perché pubblicati ormai in anni non recenti, anche se vengono continuamente rieditati. Ci riferiamo in particolare a B. MONDIN, *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Milano, Massimo, 1975.

questioni, la proposta teoretica rimane ancorata ai temi della filosofia scolastica, con qualche ritocco, inevitabilmente «di superficie». Rimane in ogni caso l'impressione di una trattazione qualche volta eccessivamente rapida (si veda, per esempio, l'impostazione teoretica del problema sollevato dall'evoluzionismo: cf 61-62).

9. RIVETTI BARBÒ, F., *Lineamenti di antropologia filosofica* (= Edizioni Universitarie 98), Milano, Jaca Book, 1994.

Il testo, pensato come manuale, è frutto di un prolungato insegnamento⁵¹ (parte del testo è materiale già pubblicato, opportunamente rielaborato). L'autrice tuttavia lo affida ad ogni tipo di lettore, ritenendolo adatto sia a chi affronta i temi per la prima volta, sia all'esperto che può trovarvi rimandi ad approfondimenti ulteriori. L'andamento è schematico, l'esposizione piana e puntellata di esempi, l'impostazione profondamente lineare: ne viene un testo articolato, asciutto e completo, che ripresenta in forma logica i tratti essenziali della filosofia scolastica, guardata con venerazione e rispetto al punto da ritenere irrealistico un suo incremento (cf 8).

La struttura è presto detta: dopo un'introduzione che affronta le frequenti obiezioni preliminari e i problemi metodologici, si prende come punto d'avvio la considerazione del vivente uomo (evidenziando la sua autopercezione e la capacità di conoscere l'altro, così che si possano determinare le categorie metafisiche di sostanza e accidenti); da qui si passa all'analisi delle tradizionali facoltà dell'anima (intelletto e volontà) e, attraverso la disanima della dimensione valoriale della vita, si giunge alla considerazione della libertà, per infine approdare alla presentazione dell'anima, dell'unità psicofisica da essa attuata, e alla definizione di persona, vertice e conclusione del percorso delineato.

Più che a qualche espressione qua e là echeggiante filosofie diverse da quella scolastica, è all'attenzione riservata alla dimensione logico-linguistica che si deve guardare per rilevare innovazioni e integrazioni proposte dall'autrice.

L'impressione complessiva resta comunque legata alla forte preoccupazione di articolare in modo unitario i diversi temi e problemi

⁵¹ L'attenzione didattica traspare innanzi tutto nella *Guida alla lettura* (10), nelle pagine *Per scegliere in base al sommario* (239-240), nelle *Appendici* poste ad alcuni capitoli. Queste ultime sono approfondimenti di temi specifici attinenti (anche vagamente) con l'oggetto d'indagine trattato precedentemente.

dell'antropologia: ciò sembra prevalere su tutto, al punto da usurpare lo spazio del confronto con altri autori (pur appartenenti alla stessa corrente di pensiero)⁵².

10. *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, a cura di I. YARZA (= Studi di filosofia 11), Roma, Armando, 1997.

Il volume raccoglie le relazioni al quinto convegno della Facoltà di Filosofia del Pontificio Ateneo della Santa Croce (tenutosi a Roma dal 29 febbraio al 1° marzo 1996)⁵³. Il filo conduttore è dato dal confronto con le principali correnti della filosofia moderna: dopo uno sguardo sintetico alla situazione odierna, i diversi contributi si occupano di illuminismo e romanticismo, psicoanalisi freudiana, ermeneutica, liberalismo ed umanesimo. Traccia che accomuna le diverse analisi è il rinvenimento delle autocomprensioni (le «immagini dell'uomo», come recita il titolo) all'interno dei movimenti filosofici, culturali e sociali presi in considerazione.

I singoli interventi sono, per spessore e prospettiva, diversi tra loro: pur essendo omogeneo il retroterra culturale che muove la ricerca⁵⁴, le ricostruzioni si muovono con autonomia e parziale indipendenza. L'unitarietà della proposta rischia di venir meno soprattutto quando i relatori si mostrano più interessati alla ricostruzione delle correnti filosofiche in esame, che non all'individuazione del tratto antropologico ad esse sotteso. I saggi orientati in modo più diretto al tema antropologico sono le relazioni di Ballestreros (23-37) e di Llano (135-149).

La prima, *La costituzione dell'immagine attuale dell'uomo*, è volta a delineare l'attuale immagine dell'uomo, ricavabile dalla duplice contrapposizione al diffuso dualismo presente nella filosofia moderna e alle visioni non-umanistiche più recenti (il biologismo psicoanalitico ed ecologista; l'evanescenza dell'uomo nella cultura tardo-moderna). In positivo, Ballestreros ripropone la nozione di persona così come elaborata da Zubiri (anche se il riferimento non è esclusivo),

⁵² Ci pare sintomatico il fatto che sia difficile (se non impossibile) trovare una citazione che si riferisca a testi non stesi dall'autrice stessa!

⁵³ Oltre a I. Yarza, che cura l'introduzione, vi scrivono J. Ballestreros, F. Botturi, D. Gamarra, A. Lambertino, A. Llano, M. Rhonheimer.

⁵⁴ In termini generali, si potrebbe caratterizzare come un approccio complessivamente critico (quasi pregiudizialmente) alla modernità. Sotto questo profilo, qualche significativa differenza si nota nei contributi di Lambertino (63-76) e Botturi (77-94).

grazie al reinserimento di tre componenti, la dimensione religiosa, l'integrazione del corporeo e la rivalutazione dell'alterità.

Ne *L'immagine umanista dell'uomo. Rilettura di una tradizione?* Llano offre invece una ricostruzione (più evocativa che dettagliata) dell'umanesimo contemporaneo per evidenziarne i limiti e proporre un'integrazione che – sulla base della duplice definizione aristotelica dell'uomo come animale che parla e vive in società – tenga conto della corporeità (presupposta dal linguaggio), della teleologia insita nella natura e delle dimensioni etica e religiosa, senza le quali non può darsi un autentico umanesimo.

I due contributi, come si può notare, insistono nel recupero della nozione classica di persona (strutturalmente aperta al rapporto con Dio), per una rivisitazione critica della condizione culturale attuale: l'interazione con il presente è di fatto occasione e stimolo per una valorizzazione della figura tradizionale di uomo.

11. Russo, F., *La persona umana. Questioni di antropologia filosofica* (= Scaffale aperto/Filosofia), Roma, Armando, 2000.

Il testo è definito dallo stesso autore «una guida verso alcune delle principali questioni di antropologia filosofica» (9). Siamo di fronte, in effetti, ad un agile strumento, utile per una panoramica completa e argomentata sull'antropologia. Il titolo dell'opera ne enuncia a chiare lettere il cuore e l'impostazione: la nozione di persona, definita nel primo capitolo, di carattere fondativo, è il perno attorno al quale si struttura ogni altra riflessione, posta come approfondimento di aspetti collaterali – anche se per nulla trascurabili –, quali libertà, società, cultura, valori, lavoro, storia.

Ne consegue un'impostazione ben compatta e lineare, derivante da un attento ascolto della cultura moderna e contemporanea e da un solido radicamento nelle acquisizioni della filosofia classica: la nozione di persona è una riproposizione, senza grosse variazioni di rilievo, della definizione tomista, nonostante la descrizione del concetto faccia ampio uso delle categorie proprie dell'esistenzialismo⁵⁵; le tema-

⁵⁵ La strutturazione del capitolo primo è da questo punto di vista indicativa: l'«Analisi metafisica della persona», il par. 3 del capitolo primo (14-23), definisce la persona in base ai concetti tomisti che ne delimitano il campo: individuo, persona, natura, *actus essendi* (14-16). Segue un'ampia trattazione del tema secondo un'ottica esistenzialistica. L'analisi storica successiva (il par. 4 «Cenni storici sulla nozione di persona», 23-30) culmina con la definizione tomista di persona, lasciando così l'impressione che in questi termini si possa esprimere il pensiero dell'autore.

tiche al centro del dibattito novecentesco (soprattutto alterità e linguaggio), pur essendo oggetto di trattazione, sono assunte all'interno di un quadro concettuale culturalmente diverso, anche se coerentemente integrate in esso, senza dunque apportare variazioni o sollecitazioni in grado di portare a riconsiderare l'intero.

Ne deriva una visione dell'antropologia in chiave metafisica (intesa nell'accezione classica del termine), che l'autore definisce «integrale» (9), capace cioè di «autotrascendenza orizzontale e verticale» (51-52), completata da osservazioni derivanti da una «prospettiva fenomenologico-esistenziale» (30).

4.2 Altre impostazioni

12. SCILIRONI, C., *In cammino verso l'uomo. Saggio di antropologia filosofica* (= Universo Filosofia. Saggi 9), Cinisello B., San Paolo, 1994.

Il saggio è nettamente diviso in due parti, dedicate rispettivamente al pensare e all'agire. Il raccordo appare difficile e poco argomentato⁵⁶, dato per scontato anche nell'*Introduzione* (dove peraltro si accenna alla necessità di dover integrare la presentazione con una terza domanda riguardante il pregare: cf 7). A sua volta le due parti sono strutturate secondo la medesima scansione in tre capitoli, di carattere storico, teoretico e didascalico-«antologico»⁵⁷.

A proposito del pensare, l'ascolto del passato verte attorno a questi snodi: il rapporto tra mito e logos in Platone e Aristotele, la propensione interrogativa della filosofia monastica, il comprendere intuitivo di Dilthey e la radicalizzazione nietzscheana nell'emancipazione del soggetto da ogni forma di dovere.

La parte costruttiva ruota attorno all'equiparazione tra pensare e domandare – il cui significato deve essere inteso in modo radicale, essendo l'uomo stesso ad essere domanda –. Tuttavia, oggi tale desiderio appare offuscato da un diverso modo di intendere il pensiero, imbrigliato in forme eccessivamente nostalgiche, tecnico-strumentali,

⁵⁶ L'unico accenno è il tema dell'*ex-sistere* ripreso qua e là proprio per affermare l'unità dei due ambiti.

⁵⁷ In questa parte vengono presentati due classici (rispettivamente l'*Introduzione* alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e il primo capitolo dell'*Ideologia tedesca* di Marx ed Engels).

retoriche, esistenziali⁵⁸, apocalittiche. È però possibile, secondo l'autore, rinvigorire il gusto della ricerca e della domanda, a patto che si ripercorra l'intuizione kantiana⁵⁹: vengono infatti individuate le condizioni, prima soggettive poi oggettive, e le categorie e i temi del pensare umano. Il versante soggettivo è delineato dalle attitudini etiche di chi si esercita a pensare (disciplina, silenzio, ascolto, domanda, risposta); le condizioni oggettive sono indicate nel passaggio dal dato al significato, al riconoscimento, alla decisione; le categorie sono le modalità del darsi del pensiero: il ricordo, la critica e l'invenzione (sui temi, infine, la presentazione è più sfuggente e meno dettagliata).

Per quanto riguarda invece la parte dedicata all'agire, i principali snodi teorici emersi nella storia del pensiero sono la contrapposizione tra *prattein* e *poiein* (tra fare tecnico/oppressivo ed agire libero), il mito del progresso (già presente ben prima della formulazione illuministica) e la cosiddetta filosofia della liberazione.

La riproposizione teoretica del tema prende avvio dal riconoscimento del primato del rapporto con l'altro sul rapporto con le cose (secondo la distinzione buberiana tra relazione ed esperienza). La struttura dell'agire è rinvenuta adottando interamente la prospettiva aristotelica, esposta nell'*Etica nicomachea*: l'azione è tale a motivo della scelta, operazione razionale e volontaria con cui si determinano i mezzi (non il fine, perché esso è intrinseco all'azione stessa), all'interno delle possibilità effettivamente disponibili. Le forme dell'agire sono raggruppate a partire dalla terminologia greca che distingue tra *poiein*, *prattein* e *dran*, cioè tra produrre, portare a compimento ed agire secondo una determinazione etica (a partire cioè dall'opzione tra bene e male).

Le condizioni di possibilità soggettive dell'agire sono desunte da una pagina poetica di *Resistenza e resa*, in cui Bonhoeffer espone le «stazioni della libertà»: la disciplina, l'azione, il dolore, la morte. La riflessione seguente, probabilmente proprio per questo avvio, assume un tono più meditativo che argomentativo (in particolare nelle riflessioni sul dolore e sulla morte). Le condizioni oggettive sono invece riscontrate nell'effettiva possibilità di stabilire esperienze di autentica libertà e solidarietà: nel caso in cui questo non sia di fatto persegui-

⁵⁸ Il giudizio su questa tendenza è tuttavia decisamente più benevolo, dal momento che sono del tutto assenti rilievi critici.

⁵⁹ Il riferimento a Kant, in fondo presente nella stessa suddivisione generale dell'opera, appare, come si avrà modo di vedere, più evocativo che puntuale.

bile si impone la necessità della liberazione.

Il testo si ferma qui: l'assenza di una conclusione non agevola – lo ripetiamo – una considerazione unitaria del tema. Si ha l'impressione di una ripresa dell'antropologia kantiana, divisa tra ragion pura e ragion pratica, senza che se ne avverta la problematicità e il limite; nonostante l'impostazione, i contenuti sono desunti da un pensiero di matrice esistenzialista, la cui armonizzazione con l'impianto trascendentale (per quanto il ricorso alle condizioni di possibilità possa indicare una simile prospettiva) andrebbe forse meglio mostrata⁶⁰.

13. PALUMBIERI, S., *L'uomo, questa meraviglia. Antropologia filosofica I. Trattato sulla costituzione antropologica* (= Manuali 3), Roma, Urbaniana University Press, 1999; *L'uomo, questo paradosso. Antropologia filosofica II. Trattato sulla concentrazione e condizione antropologica* (= Manuali 7), Roma, Urbaniana University Press, 2000.

Sabino Palumbieri presenta in due volumi un vero e proprio manuale: benché siano diverse le pubblicazioni in cui si è occupato dell'uomo, con questa siamo di fronte ad un'opera che non nasconde la pretesa della completezza e della sistematicità.

La suddivisione in due volumi non rende perfettamente ragione dell'impianto complessivo che, secondo l'autore, deve assumere la riflessione sull'uomo (cf I: 63-68): l'opera è infatti scandita in tre sezioni, *Costituzione esistenziale* (esposta nel primo volume, dopo quattro capitoli introduttivi), *Concentrazione ontologico-esistenziale* e *Condizione esistenziale* (corrispondenti al secondo volume)⁶¹. A queste tre suddivisioni se ne deve aggiungere un'altra, espressamente indicata come quarta parte del lavoro, l'opera *L'uomo e il futuro*⁶², in cui è trattata la situazione esistenziale dell'uomo⁶³.

A sua volta la strutturazione è riassunta a partire da tre interrogativi generali, che vertono rispettivamente su chi è, come è, dove è l'uo-

⁶⁰ Indicativo della «commistione» tra le due impostazioni è l'elogio di Kant e Heidegger alle pp. 46-47.

⁶¹ Qua e là viene aggiunta una parte riservata all'azione, descritta come realtà orientata in avanti e in alto (cf II:29,381).

⁶² Roma, Dehoniane, 1991-4. L'opera è composta di tre volumi, intitolati rispettivamente: *È possibile il futuro per l'uomo?*, *Germi di futuro per l'uomo*, *L'Emmanuele, il futuro dell'uomo*.

⁶³ La suddivisione è esposta anche nella terminologia classica: le parti corrisponderebbero alla *structura essendi*, *unitas essendi*, *modus essendi*, *status essendi*.

mo; la prima domanda trova risposta nella costituzione e nella concentrazione antropologica; la seconda nella condizione; la terza nella situazione antropologica (esposta nella «quarta parte» del progetto).

La prima sezione, dedicata alla costituzione dell'uomo, è strutturata attorno alle tre categorie dell'in-sé, del per-sé e del per-altri. La prima, l'in-sé, è intesa come espressione in grado di raccogliere e condensare le analisi proprie del corporeo e del vitale. L'analisi della corporeità è tracciata a partire dalle considerazioni proprie della fenomenologia (sulla base della distinzione fondamentale tra *Leib* e *Körper*), rilette successivamente (sotto la categoria «linguaggio») come luogo della consapevolezza di sé e dell'emergenza del tipo di rapporto stabilito con altri. L'analisi del vivente, posta all'interno della problematica riguardante il determinismo, è occasione per affrontare il problema sollevato dall'evoluzionismo e di conseguenza per esporre la differenza che distanzia l'uomo dall'animale.

La seconda categoria, il per-sé, è luogo di convergenza delle analisi sulla conoscenza, la volontà e il riferimento ai valori («assiotropicità»). Nel primo ambito (trattato in quattro capitoli) trova spazio la presentazione della conoscenza sensitiva e immaginativa, la conoscenza intuitiva e concettuale (metasensitiva), la ricerca della verità, l'autocoscienza. Successivamente, vengono analizzati i temi classici della volontà e della libertà dell'uomo; lo sbocco nell'assiologia non è che il naturale approfondimento di un tema strettamente connesso alla libertà umana.

La terza categoria, il per-altri, è presentata sulla scorta dell'autotrascendimento insito nella conoscenza e nella volontà umane e sviluppata in tre dimensioni, il co-essere, il pro-essere e l'in-essere, corrispondenti alle esperienze che danno vita rispettivamente alla società, alla comunità e alla comunione. L'analisi delle tre dimensioni della relazionalità umana è integrata da una fenomenologia del sentimento.

La costituzione dell'uomo nelle sue tre dimensioni, fisica, psichica e spirituale, è punto di partenza per l'approfondimento successivo, la concentrazione ontologico-esistenziale: appare infatti necessario dare seguito all'itinerario delineato attraverso una comprensione più unitaria dell'uomo. Essa è però perseguibile solo attraverso un metodo nuovo, una riflessione più fondamentale, di natura ontologica: è quanto sviluppato nella seconda sezione. Suddivisa in cinque capitoli, culmina nella categoria di persona, vista come espressione sintetica del sapere filosofico sull'uomo. Il percorso muove dalla considerazione della strutturazione dell'uomo attorno alle due tensioni in lui costantemente presenti, l'interiorità e l'autotrascendimento. Tali tensioni

impediscono di pensare l'uomo come ridotto ad una sola entità, aprendo piuttosto alla scoperta della sua spiritualità. Da qui la necessità di articolare le due dimensioni dell'umano, l'anima e il corpo, all'interno di una comprensione unitaria che sia effettivamente sintetica degli elementi in gioco: ciò è reso possibile solo dalla nozione di persona.

Dopo aver risposto nelle prime due sezioni alla domanda «*quis est homo?*», l'autore continua la sua ricerca interrogandosi «*quomodo est homo?*». L'indagine si sposta sull'esistenza, a partire dalla quale l'uomo è descritto come realtà tesa tra essere e non-essere, secondo una visione agostiniano-pascaliana, che descrive l'uomo come paradosso (da qui il titolo del secondo volume dell'opera).

Nel dettaglio, la terza sezione appare scandita secondo alcuni temi rilevanti, capaci di descrivere non tanto il concreto darsi dell'uomo (come è per esempio nell'opera *L'uomo e il futuro*), ma le strutture fondamentali di questo suo darsi (cf II: 130-131): l'inserimento dell'uomo nel mondo, la storicità umana, la sua capacità comunicativa, la sessualità, le forme dell'agire e del patire, la mortalità. I diversi elementi, analizzati in tredici capitoli, vengono di volta in volta sviscerati secondo una prospettiva contenutistica, metodologica e storica. Senza entrare nel dettaglio, ci pare importante rimarcare il motivo per cui questi temi vengono affrontati: la giustificazione teorica risiede infatti nella struttura dell'uomo come spirito incarnato; anche se la trattazione non sembra essere deduttivo-applicativa, il fondamento delle riflessioni proposte rimane la conclusione ontologica cui si è giunti in precedenza.

In termini generali, sull'opera presa in esame si possono esprimere diverse considerazioni. Ci sembrano rilevanti le seguenti.

L'articolazione appare complessa e in parte complicata da una sovrapposizione di prospettive, che, lungi dal chiarificare il senso della proposta, il più delle volte confonde la linearità del disegno: in effetti, volendo armonizzare soluzioni diverse e difficilmente compatibili, le analisi non sempre riescono ad evitare il rischio dell'eclettismo.

Tale esito sembra affiorare, oltre che nell'impostazione generale schematicamente riportata, nella presentazione dei singoli argomenti, rispondenti all'esigenza di conciliare una prospettiva remotamente fenomenologica con le istanze del personalismo novecentesco e con la filosofia classica.

Qualche volta ci si augurerebbe un accostamento più attento alle diverse filosofie: l'accenno fugace ad autori e testi (accompagnato in molti casi da citazioni funzionali al discorso) rischia di far passare

sotto silenzio le sfumature o il contesto entro il quale si collocano le affermazioni.

In ogni caso appare ben chiara la preoccupazione che guida l'intero lavoro: evitare e contrastare ogni riduzione della complessità umana, riaffermarne la poliedricità, per proporre una teoria complessiva coerente con il dato tradizionale e capace nel contempo di valorizzare gli elementi positivi della contemporaneità: da qui l'attenzione all'esistenzialismo, al personalismo e alle diverse forme dell'umanesimo (recuperato come posizione filosofica – ma non solo – in grado di affermare la centralità e l'importanza dell'uomo a partire da una visione non riduttiva della problematica antropologica).

14. MANNO, A.G., *Quis est homo? Ricerche scientifiche, storiche e teoretiche* (= ESI-UNI 128), Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002.

Il testo si presenta come un insieme articolato di indagini sull'uomo che non sempre disegnano un percorso lineare e coerente: si ha l'impressione di essere di fronte a sguardi convergenti su un progetto unitario, senza che però questo sia dichiarato e descritto; «in controluce» esso appare nitido, anche se di fatto è solo evocato «per contrasto».

Il disegno complessivo dell'opera prevede due parti, la prima dedicata ad indagini scientifiche e storiche, la seconda a questioni teoretiche. È la prima ad essere meno unitaria (anche per ammissione dello stesso autore che dichiara di non voler esporre una storia dell'antropologia: cf 8; 299); essa è infatti ulteriormente suddivisa in quattro sezioni⁶⁴: una riservata al confronto con la scienza (intitolata *Mondo ambiente e alcuni modelli storici*), due rispettivamente ad Agostino e Bonaventura, una all'epoca moderna.

Anche all'interno delle singole sezioni storiche la composizione unitaria è scarsa: si va, per la prima, dallo studio sulla probabile origine del mondo, all'evoluzionismo, alla concezione brahmanica della vita; lo stesso si dica per la quarta sezione (*Verso i nostri tempi*) dove vengono esposti Rosmini, il personalismo, Sciacca e Pareyson.

Più nel dettaglio, l'opera si apre con un approfondimento sulla struttura cosmologica, entro la quale si dà la presenza dell'uomo: prendendo in considerazione i dati attuali delle scienze, si mira a

⁶⁴ La suddivisione, cui l'autore appone un titolo, non è indicata ulteriormente. Per comodità scegliamo di chiamarla in questo modo.

mostrarne la compatibilità con la metafisica tradizionale⁶⁵; il fine sembra consistere più nella possibilità di affermare l'esistenza di Dio anche all'interno della scienza contemporanea, che non nel raccogliere i dati antropologici fondamentali.

Segue la discussione sull'evoluzionismo e la sua giustificazione scientifica: i diversi sistemi e le soluzioni prospettate sono affrontate e discusse analiticamente per mostrare la difficoltà teorica cui si va incontro; anche in questo caso l'interesse dominante riguarda il progresso non casuale insito nelle diverse forme di vita presenti nella biosfera, una sorta di evoluzione che chiama in causa l'intervento di Dio.

Il passaggio alla ricerca più propriamente filosofica nella sua declinazione storica è mediato da una lunga digressione sulle religioni indiane. La giustificazione di una simile attenzione è fatta risalire all'influsso esercitato sui grandi pensatori dell'Ottocento tedesco e italiano (in particolare su Rosmini: cf 9); probabilmente motivi non secondari di interesse sono anche la relazione tra pensiero umano e pensiero divino (uno dei temi cui l'autore presta particolare attenzione)⁶⁶, e l'immortalità dell'anima.

Per la parte riguardante la storia della filosofia classica, non può passare sotto silenzio la scelta esclusiva di autori cristiani e in particolare di una determinata corrente di pensiero, rappresentata da Agostino e Bonaventura. Stupisce la sottovalutazione della tradizione tomista⁶⁷ (l'unico autore esaminato di questa corrente è Maritain, ma siamo già ben oltre il periodo storico preso in considerazione); difficilmente comprensibile appare anche il silenzio sulle radici filosofiche degli autori presentati (Platone, *in primis*). L'unica motivazione che potrebbe sorreggere una simile selezione è che la lettura dei classici serva all'elaborazione teoretica; ma un simile uso funzionale del percorso storico ci pare francamente insostenibile⁶⁸.

Venendo agli autori, Agostino è presentato in modo certamente ampio, completo e secondo una scansione armonica (anche i capitoli, pur meno estesi dei precedenti, sono molti e strettamente collegati

⁶⁵ La ricostruzione si fonda su Nicolò Dallaporta, *Scienza, metascienza e metafisica*, a cura di L. Secco, Padova, CEDAM, 1994; in particolare sui saggi di Dallaporta lì riportati.

⁶⁶ Significativa la ripresa del tema nella presentazione di Malebranche: cf 317.

⁶⁷ Nella presentazione di Bonaventura non mancano accenni critici all'aristotelismo (e quindi implicitamente al tomismo): cf 243-244.

⁶⁸ Un analogo privilegio – anche se di segno opposto, perché riservato alla tradizione tomista – si ha in G. Basti, *Filosofia dell'uomo* (= *Philosophica* 21), Bologna, Studio Domenicano, 1995.

tra loro): emerge la figura di un filosofo profondo, capace di indagare in modo equilibrato l'anima umana nella sua relazione con Dio. La lettura datane dall'autore insiste nell'eliminare interpretazioni fuorvianti (soprattutto a proposito della verità: cf 193-195) e nell'evidenziare anticipazioni di temi che solo successivamente saranno introdotti nella storia del pensiero (il *cogito*, ma anche la relatività dell'universo: cf 207-208).

Bonaventura, di cui si elogia il profondo intreccio tra esistenza di fede e speculazione teorica, è visto come esponente primo dell'umanesimo cristiano. La sua presentazione, organizzata attorno alle principali scansioni dell'*Itinerarium*, non si sofferma sugli elementi propriamente antropologici. Come per Agostino, rimane costante la preoccupazione di denunciare le forzature unilaterali (come è nel caso della teoria dell'illuminazione e dell'esemplarismo) e di mostrare l'attualità di certe intuizioni (indicativo l'accostamento alla semiotica contemporanea: cf 249).

Il passaggio alla filosofia moderna è attuato in un capitolo (il XXIV: cf 299-324), in cui, dopo qualche accenno a Descartes e Spinoza, ci si concentra su Malebranche, esponendo l'intera sua riflessione, riservando non poco spazio ai rapporti tra uomo e Dio (sia nell'ambito dell'ontologismo e dell'occasionalismo, sia nell'approfondimento teologico dei rapporti tra natura e grazia, peccato e redenzione).

L'approdo a Rosmini – evidentemente improvviso se considerato in sé – è in definitiva una continuazione e un approfondimento di queste tematiche: il rapporto tra pensiero divino e umano è qui giocato come relazione tra l'idea dell'essere e il sentimento fondamentale, motivo per cui l'autore sostiene la centralità de *La psicologia*: l'autocoscienza umana appare anello di congiunzione tra la relazione con la Trascendenza e la conoscenza del mondo sensibile. La lettura, fondamentale apologetica, di Rosmini è supportata dall'interpretazione datane da Sciacca, di cui si offre poi un profilo teoretico, ritagliato in fondo in riferimento al Roveretano (cf soprattutto 387-412). È quest'ultimo infatti ad attrarre l'interesse di Manno. Di lui egli apprezza la capacità di rileggere la metafisica classica con un'attenzione sincera alla mentalità moderna e nel contempo con la libertà di apportarne i necessari correttivi (si veda al proposito la reintegrazione della sensibilità all'interno del *cogito* cartesiano grazie al sentimento fondamentale).

La parte riservata a Pareyson si concentra sui primi e ultimi testi dedicati al tema religioso, in riferimento dapprima alla situazione culturale e filosofica attuale, in seguito al rapporto con la libertà e il dramma del male.

Anche la parte teoretica sembra un insieme di approfondimenti coordinati tra loro, più che la descrizione di un percorso unitario raccordato ed espresso secondo un'articolazione interna omogenea. La disposizione segue una logica classica, benché l'autore dichiari l'intenzione di offrire una presentazione innovativa: dalla delineazione del rapporto anima-corpo si passa all'analisi delle facoltà intellettuale e volitiva per poi esplicitare la possibilità per l'uomo di relazionarsi con Dio e di conoscere l'immortalità dell'anima. Gli approfondimenti filosofici seguono fondamentalmente gli autori esposti nella parte storica: le loro argomentazioni sono riprese e riconfermate (si veda in particolare il tema della Trascendenza, impostato nell'ottica di un itinerario verso Dio), collocate nell'ambito di un rifiuto della formula aristotelica *anima forma corporis* – particolarmente significativo per la comprensione della posizione dell'autore (cf 451-452)⁶⁹ – ed espresse attorno alla convinzione che il rapporto (fondamentalmente conoscitivo) con la divinità apre alla risoluzione dei principali nodi teoretici dell'antropologia⁷⁰.

Ci pare apprezzabile l'attenzione posta ai dati delle scienze⁷¹ intorno al rapporto tra anima e corpo (o, nella versione moderna, tra mente e corpo)⁷². La pur lodevole intenzione ci pare tuttavia penalizzata dalla scelta di assumere le ricerche scientifiche come elementi dell'analisi: l'operazione è in fondo acritica (non discussa né sul piano del metodo né dei risultati), tranne quando rivelano una valenza

⁶⁹ Ciò evidentemente non è un giudizio sull'intera produzione di Aristotele: agli occhi dell'autore egli si rivela più attuale di Popper perché meno meccanicista (cf 441-442).

⁷⁰ Si veda in particolare il modo con cui viene affrontato il tema dell'immortalità dell'anima (539-555).

⁷¹ Tale assunzione si limita di fatto ai contenuti delle discussioni di due convegni, organizzati rispettivamente dall'Istituto per ricerche e attività educative e dalla Pontificia Accademia delle Scienze: *Caos, ordine, complessità. Risultati del Convegno. Napoli, 6-7 maggio 1993*, a cura di G. DEL RE - E. MARIANI (= I quaderni dell'I.P.E.), Napoli, I.P.E., 1994; *Brain research and the mind-body problem. Epistemological and metaphysical issues. Proceedings of a Round Table discussion held at the Pontifical Academy of Science on 25 October 1988*, a cura di G. DEL RE (= Pontificiae Academiae scientiarum scripta varia 79), Città del Vaticano, Ex aedibus academicis in Civitate Vaticana, 1992.

⁷² La variazione terminologica è indice del passaggio da una concezione metafisica ad una empirica; tale prospettiva è la considerazione abituale del problema nell'ambito della filosofia analitica. Cf S. NANNINI, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente* (= Biblioteca di Cultura Moderna 1160), Roma-Bari, Laterza, 2002.

metafisica⁷³; ciò comporta, nonostante le intenzioni, un forte ridimensionamento dell'importanza del dato scientifico.

5. *Due proposte originali*

La generica indicazione sotto cui poniamo i testi seguenti è motivata in fondo solo da una connotazione negativa: l'impossibilità di descriverli a partire da una delle posizioni filosofiche precedentemente illustrate. Pur non rinunciando al confronto e anche all'assunzione di categorie filosofiche tanto dell'antropologia novecentesca, quanto della scolastica, gli autori impostano la loro riflessione con relativa libertà ed autonomia⁷⁴.

15. PAOLETTI, L., *Uomo e tempo. Saggio di antropologia filosofica* (= Le proposte di Nova Spes), Roma, Armando, 1999.

Difficile dare una inquadratura precisa a questo testo, non solo per l'originalità della prospettiva adottata: se infatti da un lato appare chiaro, fin dal titolo, il filo conduttore del saggio – il rapporto tra uomo e tempo –, dall'altro la trattazione oscilla di volta in volta su uno dei due elementi, senza che vi sia alla fine uno sguardo unitario ed articolato.

Il testo sembra strutturato correlando definizioni o caratteristiche dell'uomo (si va dalla libertà al linguaggio, dai sentimenti al valore...) con il fattore temporale: generalmente, dopo aver mostrato quanto il tema in esame sia connesso con il tempo, l'autrice tende a darne una descrizione irrelata e indipendente, senza lasciare che la riflessione illumini la problematica antropologica. Il rischio, non sempre evitato, è di accostare argomenti diversi, non favorendo una ricomprensione sintetica della problematica antropologica.

La difficoltà è in parte attenuata dal capitolo iniziale, in cui viene offerta una sorta di definizione di uomo come «animale che indugia»: essendo ripresa qua e là come punto di riferimento per dirimere problemi e difficoltà, può essere intesa come traccia della prospettiva di fondo dell'autrice. La definizione consegue alla riconsiderazione

⁷³ È il caso della posizione di Szentágothai, discussa alle pagine 449-451.

⁷⁴ Potrebbe rientrare in questo ambito G. PRESTIPINO, *Per una antropologia filosofica. Proposta di metodo e di lessico* (= Esperienze 105), Napoli, Guida, 1983, qui non preso in considerazione perché antecedente i limiti temporali della ricerca: l'opera è una rappresentazione dei temi logico-storici della teoria marxiana.

della problematica dell'antropologia filosofica del Novecento: anche se nel contesto attuale, l'interrogativo antropologico è suscitato dalle questioni bioetiche, la sua chiarificazione rimane legata all'esigenza di ridefinire il posto dell'uomo nella natura (in continuità con l'intento di Scheler); la risposta è individuata nella capacità umana di distanziarsi (dove appare evidente in controluce il rimando all'immediatezza mediata di Plessner), possibile solo all'interno e grazie al tempo; da qui la comprensione dell'uomo come animale che indugia.

Il quadro di riferimento dell'autrice rimane comunque distante dalla riflessione degli autori del Novecento: benché siano presenti integrazioni non secondarie che consentono di superare un approccio essenzialistico, l'impostazione è classica, fondata cioè sulla filosofia aristotelico-tomista. I confronti sono tuttavia più accennati che approfonditi: le presentazioni, non sempre impostate con acribia, lasciano spazio a soluzioni che rischiano di essere evasive. Se a ciò si aggiunge l'assenza pressoché esclusiva di note⁷⁵, si può facilmente comprendere l'impressione complessiva di un discorso poco argomentato e tutto sommato ancora acerbo.

16. DE CRESCENZO, G., *L'immagine biosociale della storicità. Saggio di antropologia filosofica* (= Filosofia e sapere storico 2), Napoli, Guida, 1999.

L'opera rivela la sua originalità fin nel titolo, sintesi espressiva e significativa del percorso proposto. Punto di partenza e cuore della riflessione è la storicità, caratterizzata per riferimento a Gadamer e a Dewey. L'autore infatti assume la nozione di «storicità primaria» secondo la definizione di precomprensione proposta dall'ermeneutica, secondo la quale il singolo uomo è profondamente permeato dal contesto storico-culturale in cui è inserito. Su questo innesta l'integrazione offerta dalla categoria di «esperienza» del filosofo americano, per il quale ogni relazione lascia sempre nell'individuo una traccia biologica (cf 13-15). Si costituisce così una tensione ineludibile tra dimensione storica e biologica dell'uomo (inteso sia come individuo sia come società): è questo propriamente l'oggetto del breve ma intenso saggio.

Secondo l'autore, il rapporto tra la dimensione storica e biologica dell'uomo è pensabile nella misura in cui la precomprensione viene caratterizzata come tradizione. Quest'ultima, intreccio di relazioni soci-

⁷⁵ Se non andiamo errati le note ricorrono solo alle pagine 9, 33 e 115.

culturali, influisce sull'individuo, segnandolo sia sul versante organico come su quello comportamentale: tali condizionamenti infatti spingono l'uomo ad un atteggiamento accomodatorio (come suggerisce Piaget: cf 50-52). Il rimando reciproco tra dimensione storica e biologica non offre solamente il vantaggio di una comprensione unitaria dell'uomo, ma permette anche di evitare di dover scegliere in uno di questi aspetti l'elemento che lo differenzia dall'animale.

L'intreccio delle diverse tradizioni culturali e posizioni filosofiche chiamate a raccolta rende difficile qualche volta individuare il percorso e il senso (complessivo e specifico) delle diverse nozioni elaborate: alcune intuizioni, pure non trascurabili, sembrano perdere la loro incisività proprio per una sorta di non ben calibrata composizione.

SPUNTI CONCLUSIVI

La rapida carrellata sulle pubblicazioni italiane degli ultimi anni consente, nonostante l'approccio molto parziale, di trarre qualche conclusione di carattere generale.

Appare marcata l'identificazione dell'antropologia filosofica con l'impianto concettuale dei cosiddetti «fondatori»: il progetto è ben delineato e circoscritto dall'impostazione scheleriana del problema (la posizione dell'uomo nel cosmo), imperniato sulla ricerca dello specifico umano a partire dal confronto con il vivente non umano. Si è dunque di fronte ad una sorta di «marchio d'esclusiva» che sembra vincolare l'antropologia filosofica a questa configurazione concreta.

Tale caratterizzazione è in sé discutibile, in quanto identifica un problema filosofico – l'antropologia – con un modo particolare di affrontarlo – quello dei «fondatori» –. Inoltre, anche da un punto di vista storico, l'operazione suscita riserve: benché si debba riconoscere che in prima battuta ha agevolato l'ascolto delle istanze avanzate, alla lunga ha senz'altro ostacolato, più che favorito, la loro assunzione all'interno del sapere filosofico. Il legame va senza dubbio sciolto: se infatti una riflessione sull'uomo vuole proporsi come ambito di ricerca e materia filosofica, non può identificarsi con il pensiero di alcuni, per quanto sia grande il debito nei loro confronti. Occorre, pertanto, riferire il termine alla materia (e non alla corrente di pensiero) e successivamente delimitarne i temi pertinenti e stabilirne il metodo d'indagine.

Perché tale svincolamento sia effettivo, è indispensabile tener presente il motivo storico-teoretico che ne ha agevolato l'identificazione; infatti, il sorgere della riflessione dei «fondatori» è stato letto come

sintomo e reazione allo storicismo allora dilagante⁷⁶: la biologia, essendo elaborazione scientifica – dunque tendenzialmente univoca – del dato naturale, dava l'impressione di poterne arginare l'indole vagamente relativista.

Un simile «ritorno alla natura» potrebbe spiegare probabilmente anche la parziale fortuna del termine nella scolastica, da sempre sensibile alla valorizzazione del fisico per la comprensione metafisica del reale: l'apprezzamento tuttavia consiste in definitiva solo nell'apposizione di un titolo ad un trattato pensato altrimenti (e in passato indicato con il nome, ora non più utilizzabile, di «psicologia»). Motivi analoghi possono forse render ragione della rivalutazione odierna: non pochi infatti, di fronte alla sempre più marcata invadenza della tecnologia nelle società occidentali, ritengono indispensabile un ritorno alla biologia, nella convinzione che si possa trarre da essa, in modo più o meno deduttivo, qualche indicazione sulle problematiche etiche conseguenti; che poi tra costoro vi siano anche filosofi che in passato hanno criticato il progetto dei «fondatori»⁷⁷ appare una conferma ulteriore della necessità di una simile operazione⁷⁸.

Il «marchio d'esclusiva» sembra quindi ulteriormente precisabile con il ruolo che la biologia assume all'interno della riflessione filosofica sull'uomo. Ciò tuttavia, oltre che discutibile in sede storiografica⁷⁹, ci pare problematico soprattutto a livello teorico, se non altro per l'evidente pregiudiziale esclusione di altri ambiti d'indagine potenzialmente utili per indicare il *proprium* umano (a cominciare dalle altre scienze). La seria considerazione dei dati offerti dalle scienze è – e non può che essere – parte integrante del compito filosofico di rendere intelligibile l'uomo a sé stesso. Ciò permetterebbe di ricomprendere il senso *profundior* della proposta dei «fondatori», oltre a far giustizia di una loro lettura riduttiva: essi, infatti, come già ricordato, si sono occupati a più riprese di fenomeni sociali, politici, culturali, senza per questo ritenere di svolgere riflessioni estranee all'ambito antropologico.

⁷⁶ È la tesi già ricordata di Marquard: cf *supra*, nota 23.

⁷⁷ Cf soprattutto J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. CEPPA (= Biblioteca Einaudi 142), Torino, Einaudi, 2002. Cf anche H. JONAS, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. BECCHI (= Biblioteca Einaudi 74), Torino, Einaudi, 1999.

⁷⁸ Cf A. GUALANDI, «Introduzione», *Discipline filosofiche* 13/1 (2003) 10.

⁷⁹ Una valutazione critica delle tesi di Marquard è svolta, in sede storiografica e teoretica, da M. Russo, *La provincia dell'uomo. Studio su Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica* (= Il pensiero e la storia 65), Napoli, La Città del Sole, 2000, 32-50; 55-56.

La necessità di quest'apporto andrà mostrata a partire dalla filosofia stessa, dunque in primo luogo riprendendo la sua riflessione sul tema. In essa si può facilmente rilevare che la maggior parte degli autori ha indicato il *proprium* dell'uomo nell'autonomia che può vantare nei confronti di ciò che egli non è. Tale indipendenza – sperimentabile in particolare nell'attività libera – è stata espressa con termini e figure diversi: dall'anima alla dignità e alla libertà, dall'apertura al mondo all'autocoscienza... Tutte queste nozioni (ma soprattutto quelle trascendentali) sono frutto di una speculazione approfondita e sintetica, capace di indagare e rinvenire il senso complessivo del reale, collocando l'uomo in un orizzonte di significato che appare tale solo ad una riflessione ultima e fondativa: perciò sono (e non può essere diversamente) di natura squisitamente filosofica – e di conseguenza non possono essere messe in dubbio da osservazioni scientifiche –.

Molte sono state tuttavia le contestazioni e le critiche di questa visione: l'autonomia è stata dichiarata di volta in volta inesistente, inconoscibile, tragica nel suo suscitare illusioni frustranti... Ha fatto da sostegno a simili obiezioni la constatazione di un'opposizione, una sorta di resistenza all'indipendenza (esterna, ma anche interna), percepita come più forte, al punto da costringere l'uomo alla passività, se non alla resa definitiva: le esperienze cui si fa appello sono diverse, dalla fatica alla passione, dalla malattia all'influsso sociale, dalla tara ereditaria al retaggio culturale...

A fondamento di tali esperienze si trovano oggetti indagati dalle singole scienze: a partire da un punto di vista e secondo una logica diversa da quella filosofica, esse portano alla luce e danno spazio – potremmo dire – al «non umano» nell'uomo, all'opposizione alla sua attività libera (il *proprium* individuato dalla filosofia)⁸⁰. L'esperienza della passività – tanto reale quanto ineliminabile – giustifica l'apporto critico delle scienze, chiamate ad illustrare queste situazioni proprio a partire dalla resistenza posta all'agire libero: qui possono convergere – sia detto solo a titolo esemplificativo – le ricerche sul corpo fisico, sul fenomeno sociale, sul fattore culturale, sull'inconscio, sul cervello...

Una volta stabilita la legittimità e necessità di un confronto tra due prospettive diverse, andranno stabiliti confini e rapporti, così che

⁸⁰ Nella «diversità» degli oggetti (l'«umano» e il «non umano» nell'uomo) e nella conseguente diversità di metodo, si potrebbe trovare il motivo (non certo storico) della progressiva separazione e autonomizzazione delle scienze dall'unico alveo filosofico, in cui erano originariamente inserite.

risulti anche la necessità del loro reciproco rimando; infine, occorrerà discutere la stessa identificazione del *proprium* dell'uomo con la sua signoria su quanto lo circonda: anche la giustificazione ora addotta non può sottrarsi alla verifica critica (dal momento che l'antropologia filosofica non è una lettura specifica dell'uomo – si ricadrebbe così nel difetto sopra denunciato –, ma una materia d'indagine).

Il rapporto con le scienze riguarda innanzi tutto il vaglio di quanto da loro elaborato. La discussione dei presupposti, generali o fondamentali, contenutistici o metodologici (in ogni caso di natura teorica), non può che essere d'impronta filosofica: non perché si intenda perseguire un sapere asettico e privo di precomprensioni (operazione impossibile – come l'ermeneutica insegna), ma perché tali presupposti, in genere poco esplicitati, non risultino talmente vincolanti da impedire un'interpretazione autentica ed imparziale dell'esperienza umana.

Una parola a sé merita la biologia. Quanto accennato, oltre a suggerire una possibile integrazione con le altre scienze, intende escludere il rischio di sovraccaricarne il significato e il ruolo. Essa infatti non può da sé sola impedire o contrastare il relativismo storicista o culturalista (lo potrebbe, eventualmente, una certa assunzione filosofica dei risultati biologici). Né tanto meno è in grado di fornire gli elementi per determinare la «natura umana»⁸¹: ammesso e non concesso che questo debba essere l'obiettivo primo dell'antropologia filosofica (l'affermazione andrà comunque giustificata), ciò non potrà per nulla coincidere con un'eventuale realtà fisica comune all'intero genere umano (anche se fosse rinvenibile, non s'identificherebbe con la «natura umana»).

Oggetto proprio della ricerca antropologica ci pare essere invece l'uomo nel suo darsi effettivo, cioè nel configurarsi concreto della sua esistenza, nell'intreccio delle sue molteplici esperienze, azioni e comportamenti, atteggiamenti culturali ed iniziative personali: tutto ciò è in grado, infatti, di rivelare il modo in cui si esplica l'uomo nella sua totalità (nell'«umano» e nel «non umano», per riprendere le categorie prima introdotte). Così si accoglie l'implicito metafisico presente (anche) negli autori dell'antropologia filosofica: per comprendere l'uomo è indispensabile partire da una sorta di «presunzione di unità», che escluda ogni pregiudiziale forma di dualismo, antico o moderno, metafisico o pragmatico, gnoseologico o metodologico (su questo la scolastica ha più di un motivo per farsi apprezzare).

⁸¹ Si veda al proposito il rilievo mosso al testo di Biuso.

A partire da qui troverà un radicale ridimensionamento anche il tratto propriamente «umano» cui spesso fa riferimento la tradizione filosofica: non solo perché il sé, la libertà, l'anima... si danno solo all'interno dell'esistenza umana; ma anche perché in essa, allo stesso modo e nel contempo, si rende evidente quel «non umano» che pure appartiene all'uomo e lo segna in profondità.

Ciò porta, in negativo, a denunciare il limite di un'assunzione troppo precipitosa di categorie metafisiche elaborate a prescindere dall'ambito antropologico (e dunque avulse dall'esistenza umana): si pensi, per esempio, alla nozione di «forma» sotto la quale viene fatta rientrare anche l'anima; oppure alla categoria di «differenza» cui si è soliti ricorrere per descrivere l'alterità (e di conseguenza l'identità che concorre a costituire). Anche la soggettività – cuore dell'analisi trascendentale e tema ineludibile dell'antropologia – non può essere compresa secondo modalità aprioristiche (tipiche dell'idealismo, ma non solo): queste impostazioni, benché abbiano il merito di individuare ed assegnare un compito specifico ed insostituibile alla filosofia, perdono di vista la complessità e la concretezza dell'esistenza storica.

Evitare di descrivere l'antropologico a partire da categorie precostituite ci pare debba configurarsi, in positivo, come un'operazione ermeneutica: infatti, solo un'interpretazione plausibile e soddisfacente dell'intreccio – complesso e per certi versi inestricabile – degli elementi presenti nell'esistenza può consentire di rinvenire i tratti filosoficamente più rilevanti dell'uomo e di dare così una risposta alla *magna quaestio* che ogni uomo è a se stesso⁸².

ERMENEGILDO CONTI
Seminario Arcivescovile
20030 Seveso (Mi)

17 gennaio 2004

⁸² Il nostro suggerimento può aver corso nella misura in cui ci si discosta dall'ermeneutica extrametodica proposta da Gadamer: il rapporto con le scienze non è facilmente eludibile in antropologia; e, tuttavia, l'interpretazione dell'esistenza, così configurata, ci pare possa, a buon diritto, dirsi ermeneutica.