

Ermenegildo Conti

QUESTIONI APERTE NELL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DEL NOVECENTO

Sommario: I. I problemi aperti: 1. *Corrente o materia?*; 2. *Un intento umanistico*; 3. *L'orientamento di fondo: l'unità dell'uomo*; 4. *L'empirico, non la metafisica*; 5. *Il compito della filosofia e il ruolo delle scienze* – II. Per una ripresa del tema: 1. *Il confronto con le scienze*; 2. *L'imprescindibilità dell'ontologia*; 3. *Un necessario ampliamento del «concreto»*; 4. *L'ermeneutica dell'antropologico*; 5. *L'universale nel singolare*

Oggi «antropologia» è termine usato pressoché esclusivamente come abbreviazione di «antropologia culturale»: sotto questa dizione vengono raccolti gli studi sulle culture altre (diverse da quella dell'autore e dell'eventuale fruitore), mentre nella sociologia rientrano gli approfondimenti sulla cultura di cui si fa parte. La distinzione è certo sbrigativa, ma funziona correntemente come criterio pratico ed efficace per indicare il tipo di indagine che si intraprende o si presenta. Per quanto i cultori delle materie si trovino sempre nella necessità di dover precisare e calibrare il senso complessivo e i confini di tali ricerche (come avviene del resto per ogni tema accademico), è inevitabile prendere atto della convenzione, ormai incontestabilmente diffusa e radicata, anche nel caso in cui la si voglia apertamente contestare.

Un'analoga osservazione si può ripetere per l'antropologia filosofica: l'aggettivazione permette di distinguere la materia dall'antropologia culturale, perché denomina gli studi che trattano l'uomo senza vincolarlo alla cultura in cui è inserito o, meglio, senza che essa diventi il discriminante rispetto alle analisi svolte; tuttavia il sintagma rimanda anche ad una specifica posizione filosofica, facilmente identificata con la corrente di pensiero iniziata negli anni Venti del secolo scorso in Germania ed emblematicamente «stilizzata» nelle opere di Scheler, Plessner e Gehlen¹. Anche in

¹ Esigenze di pubblicazione ci inducono a preferire lo spazio riservato al testo rispetto alle note: riduciamo pertanto all'essenziale le indicazioni a piè di pagina. Per una prima introduzione all'antropologia filosofica novecentesca si veda M.T.

questo caso ci si trova di fronte ad una convenzione affermata nel tempo, con la quale si devono fare i conti: è del tutto inutile ignorare la situazione attuale in nome di un dissenso nei confronti dei contenuti esposti dagli autori; prima di formulare valutazioni che entrino nel merito delle questioni, occorre prendere atto della dizione ormai pacificamente accettata.

I. I PROBLEMI APERTI

1. *Corrente o materia?*

La consueta denominazione ora richiamata denuncia un problema interpretativo rilevante, sintetizzabile nell'alternativa tra materia filosofica e corrente di pensiero: la qualifica, usata per esprimere i contenuti specifici delle menzionate ricerche, a rigore dovrebbe indicare un ambito proprio della riflessione filosofica². La sovrapposizione (o addirittura l'identificazione) tra le due accezioni suscita problemi facilmente intuibili: che l'antropologia filosofica abbia una storia segnata da un insieme più o meno variegato di testi che si propongono di indagare l'uomo è fatto fin troppo risaputo da non aver bisogno di essere ricordato; che invece un movimento susciti un dibattito per introdurre una materia in università – come di fatto è avvenuto in Germania – e che un tale corso accademico si debba svolgere solo secondo le modalità messe a punto dai suddetti filosofi è evidentemente tutt'altra considerazione, la cui valutazione non può certo essere ritenuta scontata³.

PANSERA, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano* in Scheler, Gehlen e Plessner (= I fili del pensiero), Mondadori Bruno, Milano 2001. Un'attenta, originale e interessante interpretazione del fenomeno è offerta da M. Russo, *La provincia dell'uomo. Studio su Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica* (= Il pensiero e la storia 65), La Città del Sole, Napoli 2000, 27-202, il quale, oltre a distinguere anche una corrente che affonda le sue radici nella modernità, evidenzia una sorta di «esplosione» della ricerca sull'uomo nel Novecento, che induce molti a dare una connotazione antropologica alla filosofia presentata.

² È in definitiva quanto avviene, analogamente, per la fenomenologia: può essere infatti considerata una corrente di pensiero oppure una nuova indicazione di metodo filosofico (cf M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, nuova edizione italiana a cura di F. VOLPI [= I marmi 182], Longanesi, Milano 2005, 41-55); tuttavia a differenza di quest'ultima, che si propone come una particolare versione della gnoseologia, l'antropologia filosofica ha la pretesa di identificarsi come elaborazione dell'intera materia di cui si occupa.

³ La distinzione tra corrente e materia d'insegnamento si ritrova in J. FISCHER, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des XX Jahrhunderts* (= Alber

Nella compresenza della pacifica identificazione dell'antropologia filosofica con le opere e gli intendimenti degli autori citati e della surrettizia sovrapposizione tra il suo metodo e quello che dovrebbe valere per ogni indagine filosofica sull'uomo in quanto tale, si nasconde un problema metodologico che non può essere evitato da quanti ritengono non superfluo né superato elaborare un'antropologia che non sia (solo) culturale.

È chiaro che una tale sovrapposizione è una forzatura arbitraria: non è infatti in alcun modo giustificabile il restringimento semantico dello studio filosofico sull'uomo alle indicazioni presentate dagli autori del Novecento. L'effetto secondario – di cui i protagonisti erano comunque consapevoli – è un discredito generalizzato per le tante filosofie che si sono cimentate nel corso della storia nell'impresa di delineare il volto dell'uomo: infatti, nell'imposizione di un nuovo nome è insito anche il rifiuto della visione metafisica, che riconduce l'individuo alle sue facoltà, organi superiori con cui egli gestisce la parte corporea del proprio essere (sensibilità, bisogni, passioni...). Trascurando per ora il contenuto della disputa, merita di essere evidenziato il carattere pregiudiziale di un'esclusione, che in quanto tale risulta discutibile: la dialettica tra le diverse posizioni evidentemente non può giungere alla negazione del riconoscimento del medesimo ambito d'indagine che riguarda anche l'altrui ricerca.

Se l'osservazione appare immediatamente plausibile sotto un profilo formale, l'episodio culturale sorto agli inizi del Novecento non può essere liquidato in modo così sbrigativo. La novità introdotta merita di essere attentamente vagliata sotto diversi profili: il presente studio si propone di prendere in considerazione alcune questioni lasciate aperte, per evidenziare punti di forza e limiti che potrebbero fornire indicazioni utili anche per l'oggi.

Gli spunti presenti in tale corrente, essendo di diverso tenore e spessore intellettuale, devono essere affrontati distintamente. Naturalmente l'inevitabile selezione che proponiamo non è (e non può essere) esente da un'ipotesi interpretativa – del resto insita in ogni ricognizione del passato –: in particolare, il desiderio di recuperare suggerimenti per lo svolgimento della materia induce a privilegiare le questioni teoretiche, lasciando invece sullo sfondo le sfumature e i dettagli emergenti dall'analisi minuziosa dei testi.

Philosophie), Alber, Freiburg im Breisgau 2008: nella prima parte vengono ripercorsi gli eventi storici della corrente; nella seconda lo svolgimento auspicato della trattazione.

2. *Un intento umanistico*

Negli autori della corrente antropologica si può facilmente rintracciare una preoccupazione di fondo che potrebbe essere indicata nell'intento di presentare un vero e proprio umanesimo. Pur non volendo ripetere la forma classica, è presente la consapevolezza di dover identificare e in qualche modo riaffermare il «posto dell'uomo nel cosmo» (secondo la nota espressione scheleriana)⁴: trovare infatti la risposta ad una simile esigenza equivale a determinare la condizione privilegiata in cui si trova l'uomo, specie se confrontata con quella degli altri viventi, e affermata non per fattori esterni (come la decisione divina espressa nella creazione), ma in base a riscontri nella fisiologia, capaci di mostrare da sé soli l'eccezionalità dell'uomo e della sua morfologia.

Il motivo di una tale preoccupazione emerge in tutta chiarezza se si tiene conto del contesto culturale del tempo, segnato in gran parte dall'imporsi in filosofia del positivismo e più in generale da un clima culturale di impronta scienziata, al cui interno si situa in posizione di assoluto rilievo l'evoluzionismo di Darwin. La decisa critica inferta alla presunta differenza qualitativa tra uomo e animale ha certamente provocato scalpore, suscitando il desiderio di riconfermare quanto sempre pacificamente accettato per ribadire la dignità e la grandezza dell'uomo. In questo contesto si comprende bene il rilievo, altrimenti eccessivo, attribuito dall'antropologia filosofica al confronto con l'animale.

Benché meno presente, anche l'implicito dibattito con Freud e la psicoanalisi sottende – perlomeno più chiaramente in Gehlen – la preoccupazione di ritrovare uno spazio reale per la libertà umana: con atteggiamento meno oppositivo rispetto a quello sviluppato contro gli studi darwiniani⁵, riprendendo i tratti più umanistici delle sintesi proposte dal padre della psicoanalisi (in particolare sul finire della sua produzione), Gehlen afferma l'assenza di istinti nell'uomo e propone un'analisi dei moventi, in cui viene assicurata la possibilità di scelta (e quindi l'esistenza della libertà).

⁴ Cf M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*. Traduzione dall'edizione originale del 1928, a cura di G. CUSINATO (= *Filosofia* 119), Angeli, Milano 2000.

⁵ Una posizione segnata da un maggiore contrasto è invece rinvenibile nella teoria di Scheler secondo cui lo spirito si oppone agli impulsi della vita: «Paragonato all'animale, che dice sempre di sì alla realtà effettuale, anche quando l'aborre e la fugge, l'uomo è colui che sa dire di no, l'asceta della vita» (M. SCHELER, *La posizione dell'uomo*, 140).

L'intento di ristabilire un'autonomia piena e sicura all'individuo, dopo la constatazione della sua dipendenza da impulsi e pulsioni, sembra sorgere dalla rivendicazione di un privilegio apparentemente perduto⁶.

Infine, anche l'invadenza della tecnica appare a molti autori una minaccia per l'integrità dell'uomo e della sua tradizionale comprensione. Su tale tema però le posizioni assunte sono segnate complessivamente da una certa tensione interna: da un lato infatti la teoria esposta conduce coerentemente a giustificare l'indispensabilità per la sopravvivenza dell'uomo, dall'altro la paura di una capillare presenza di oggetti nuovi – segno evidente di un autentico salto di qualità, compiuto in quegli anni – induce molti ad assumere toni apocalittici, annunciando un radicale cambiamento dell'uomo e prevedendo la sua incapacità di governare una trasformazione, non solo esteriore, della sua condizione⁷. Soprattutto per contrastare quest'ultima preoccupazione scaturisce in alcuni il desiderio di ristabilire una visione pienamente umanistica, sognando una situazione per larga parte pre-moderna, in cui l'uomo non sia schiavo di oggetti da lui stesso prodotti e non più governati.

La variegata posizione degli autori non consente di trarre conclusioni univoche. Si registra comunque una singolare differenza in riferimento ai temi ora ricordati: mentre si afferma una stretta dipendenza dalla dimensione fisica, si rivendica una maggiore capacità di distanza dai condizionamenti psichici e dall'invadenza della tecnica (perlomeno sotto forma di esigenza etica o di valore culturale da preservare o ristabilire). La diversa considerazione del rapporto con tali ambiti (fisico e psichico, soprattutto) corrisponde al maggior rilievo assegnato alla biologia⁸: la giustificazione risiede probabilmente nel desiderio di fondare in uno studio scientifico i vincoli necessitanti presenti nel comportamento umano (così che quanto affermato non possa essere smentito) e di ritrovare il fondamento della dignità umana in tali dinamiche costringenti, in quanto capaci di procurare

⁶ Si ricordi il famoso passo in cui Freud descrive le tre ferite al narcisismo dell'uomo portate dalla critica al sistema tolemaico condotta da Galileo, dall'evoluzionismo di Darwin e dalla psicoanalisi sviluppata dallo stesso autore: S. FREUD, «Una difficoltà della psicoanalisi (1916)», in *Opere*, Boringhieri, Torino 1976, vol. VIII, 653-664.

⁷ Si veda, ad es., G. ANDERS, *L'uomo è antiquato (= Gli archi)*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. L'or. è del 1956.

⁸ Si ricordi che Gehlen stesso definisce la propria riflessione «antropobiologia» (cf A. GEHLEN, *L'uomo*, 41).

una maggiore libertà da condizionamenti interni ed esterni (di carattere psichico o derivanti dalla tecnica).

In ogni caso, il comune riconoscimento della dignità umana, nonostante le molteplici differenze, induce ad ampliare la riflessione: viene infatti da domandarsi se un tale intento debba essere considerato una condizione previa per l'elaborazione di un'antropologia filosofica; ovvero se si possa ipotizzare, al contrario, una descrizione dell'uomo che non sia umanistica. Inoltre, precisando ulteriormente la questione, essendo il privilegio umano pressoché unanimemente identificato con la coscienza e/o libertà, pare doveroso chiedersi se l'antropologia debba accedere inevitabilmente ad una simile immagine di uomo – pena la perdita del suo stesso essere – oppure se possa fare a meno di una simile affermazione o, in forma meno pregiudicata, se l'affermazione della libertà debba essere considerata presupposto indiscutibile per poter elaborare un'autentica antropologia. La risoluzione di simili interrogativi non è evidentemente secondaria, dal momento che si potrebbe anche ipotizzare un sapere fondato su una nozione, che, essendo pregiudiziale, sfuggirebbe ad ogni considerazione problematizzante.

Infatti il riferimento allo sfondo umanistico si configura o come referente culturale per natura sua pacifico all'interno del contesto del tempo, oppure come vero e proprio criterio in grado di discriminare le scelte e gli orientamenti generali di un autore. In questo secondo caso si è di fronte ad un'opzione decisiva, che viene fatta valere quasi come un dato «dogmatico»⁹, previo ad ogni successiva discussione – e determinante per lo svolgimento dell'intera riflessione –.

3. L'orientamento di fondo: l'unità dell'uomo

In sintonia con l'umanesimo, l'antropologia filosofica condivide la necessità di pensare unitariamente l'uomo: se c'è una duplicità nell'individuo non è nelle componenti di cui è costituito, quanto piuttosto nell'esito delle proprie azioni, derivante dall'esercizio della libertà; la rilettura di Pico della Mirandola del racconto genesiaco della creazione¹⁰ permette di comprendere come l'individuo possa ascendere alla dimensione divina o

⁹ Il termine è evidentemente usato senza alcun riferimento alla teologia cattolica.

¹⁰ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, a cura di B. CICOGNANI (= Biblioteca della rinascita 1), Le Monnier, Firenze 1941, 3-15.

degradarsi all'animalità: non per i diversi componenti interni (come lascia presagire il mito platonico della biga alata) ma grazie ad un'opzione libera dell'uomo che, nella sua totalità, decide del proprio essere di fronte ad una radicale alternativa.

Pur in un contesto diverso e in forma più esplicita l'antropologia filosofica ricerca – in particolare con Gehlen – le modalità più adeguate per pensare l'unità.

In tale direzione si erano mosse anche correnti di pensiero precedenti, decise a ripensare l'interazione tra le tradizionali componenti dell'uomo, il corpo e lo spirito – pur variamente intesi –, oltre e in contrasto con le visioni dualistiche: la cosiddetta psicofisica, per citare la corrente temporalmente più vicina ai nostri autori, prendendo avvio dalla descrizione della percezione interna dell'azione umana, aveva inteso superare la divaricazione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, a motivo della manifesta incapacità di rendere ragione dell'esistenza, in particolare, del corpo proprio.

All'interno degli autori dell'antropologia filosofica il tentativo di evitare il dualismo sembra essere una logica conseguenza dell'opzione in favore dell'umanesimo. Le soluzioni adottate sono diverse: emblematicamente, si passa dalla persistente contrapposizione tra vita e spirito in Scheler, alla descrizione di Plessner dell'uomo come animale centrato ed eccentrico, per giungere alla profonda visione unitaria di Gehlen, costruita attorno alla ricerca della sopravvivenza, la motivazione ultima (e per tanti versi unica) dell'agire umano. Mentre Scheler rimane dunque legato alla tradizionale visione di un uomo composto da due entità, Gehlen dà un'impronta molto più unitaria, supportata dal confronto con gli altri animali: la mancanza di specializzazione degli organi impedisce all'uomo di muoversi in modo istintuale, gli impone di esonerare gli eccessivi stimoli avvertiti, per sviluppare la ragione quale unico strumento a disposizione per garantire la sopravvivenza.

Lo specifico antropologico non è dunque identificato solo in una ragione, che, come un accessorio irrelato, si aggiunge ad altre componenti, condivise (e tutto sommato simili) con gli altri viventi: per affermare l'unità dell'uomo occorre che vi sia una diversità complessiva rispetto all'animale, rinvenibile nel comportamento consueto e nella dimensione corporea. Il guadagno dell'unità antropologica (rimarcata anche nel contrasto con il corpo animale) comporta però, come contropartita, una svalutazione della ragione umana e delle sue funzioni: essa, costantemente impegnata sul

fronte della ricerca della sopravvivenza, risulta fundamentalmente incapace di astrazione e universalizzazione. La differenza rispetto all'animale, affermata da Gehlen nel modo più ampio (in quanto comprende tutte le componenti umane), è di fatto qualitativamente ridotta, perché limitata ad una ragione che meglio organizza il proprio agire, unicamente in vista della sopravvivenza. L'affermazione dell'unità dell'uomo avviene dunque ad un prezzo piuttosto elevato: il vincolo della ragione umana all'attività pratica, tanto radicale da escludere ogni attività speculativa.

Su questo aspetto occorrerebbe rivalutare la posizione di Plessner, nelle ricostruzioni storiografiche troppo spesso appiattita di volta in volta su Scheler o su Gehlen: la capacità di prendere distanza dall'oggetto contingente e dalla situazione esistenziale è per l'uomo di capitale importanza non solo per una gestione pratica della vita, ma anche perché in essa trova la sua origine la libertà, vera condizione di possibilità dell'agire umano in grado di porre la differenza rispetto al comportamento coatto e costrittivo dell'animale; in questo modo, la complessiva distanziamento dall'oggetto è all'origine sia della sua capacità razionale sia della libertà.

4. L'empirico, non la metafisica

Nonostante i buoni motivi in favore della teoria di Plessner, è l'antropologia di Gehlen a riscuotere consensi e apprezzamenti. Oltre alle giustificazioni storiche (la morte di Scheler e l'esilio di Plessner), tale successo si radica in una motivazione teorica che trova largo consenso nella filosofia del Novecento: Gehlen infatti effettua una ricerca di carattere empirico con l'intento esplicito di escludere l'approfondimento metafisico, identificato nel rapporto tra anima e corpo. Per quanto non in forma così radicale, la posizione è condivisa: a parte Scheler – non a caso da alcuni escluso dalla corrente dell'antropologia filosofica¹¹, pur essendo in modo pressoché unanime riconosciuto come l'iniziatore –, gli altri autori tendono a elaborare le loro riflessioni se non in contrapposizione, comunque prescindendo dalla metafisica, considerando anzi una tale esclusione il motivo discriminante in grado di verificare l'appartenenza o meno alla nuova visione dell'uomo.

¹¹ Cf H. FAHRENBAACH, «'Lebensphilosophische' oder 'existenzphilosophische' Anthropologie? Plessners Auseinandersetzung mit Heidegger», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 7 (1990-1991) 71-111.

La presa di distanza si inserisce in un contesto complessivamente segnato da una critica insistente – e qualche volta ingenerosa – contro la metafisica e dall'auspicio di una consegna del sapere razionale alla competenza delle scienze: e così molti parlano di «fine della metafisica», qualcuno addirittura avanza la tesi della «fine della filosofia»... Le due proposte sono evidentemente di diverso tenore e non possono essere confuse, tanto che trovano diversa accoglienza nei nostri autori: mentre danno per scontato il declino del pensiero metafisico, rivalutano il ruolo della filosofia, non a caso chiamata a qualificare fin nel nome la nuova materia; in estrema sintesi, si ritiene necessaria la filosofia e irrilevante (o dannosa) la metafisica.

Una tale opzione non deriva solo dal clima culturale marcatamente antispeculativo: sul versante specifico della materia si può rintracciare un antecedente illustre in Kant, il quale consacra il termine «antropologia» all'insieme di osservazioni ricavate dalla prassi di uomini e popoli, in vista di una conoscenza dell'umano che risulti una vera e propria propedeutica alla filosofia teoretica. Per quanto non si possa identificare la posizione kantiana con un totale rifiuto della speculazione, l'introduzione del corso e della sua dicitura avvengono certamente per distinzione dalla psicologia razionale, elaborata secondo il metodo critico. A differenza però del filosofo illuminista, gli autori del Novecento si concentrano sui dati fisici dell'uomo, senza porre adeguata attenzione alle sue abitudini sociali, che invece costituiscono lo specifico dell'antropologia pragmatica¹². Così, se da un lato Kant può essere annoverato tra gli anticipatori della moderna antropologia culturale – in quanto propugnatore di una visione dell'uomo attenta a rilevare i tratti sociali, politici, comportamentali e storici delle società e dei popoli –, i nostri autori pongono l'accento sulla dimensione naturale, rilevando in essa i tratti distintivi dell'uomo in quanto tale¹³.

¹² Cf I. KANT, *Antropologia pragmatica* (= Biblioteca Universale Laterza 135), Laterza, Roma-Bari 1985, 3-4.

¹³ In ciò sta il pregio e il limite della ricostruzione di Marquard, il quale ritiene che l'antropologia filosofica novecentesca sia nata come movimento teso a contrastare l'egemonia di un'attenzione pressoché esclusiva alla storia, contrapponendo un'attenzione orientata alla natura e alle scienze empiriche: cf O. MARQUARD, «Per una storia del concetto filosofico di antropologia a partire dalla fine del XVIII secolo», in *Compensazioni. Antropologia ed estetica*, a cura di T. GRIFFERO (= *Le parole e le cose. Itinerari di filosofia*), Armando, Roma 2007, 33-108.

Che la filosofia kantiana offra una soluzione ambigua e alla fine insostenibile del rapporto tra empirico e teoretico è stato denunciato con forza e acutezza (anche se con qualche asprezza) da Foucault, il quale nota una profonda distonia tra la soggettività trascendentale, in quanto tale inconoscibile, e il suo «riempimento» incongruo con contenuti concreti conosciuti per via scientifica¹⁴: la formula usata, il sintagma «allotropo empirico-trascendentale», denuncia l'impossibilità di unificare due prospettive tenute radicalmente separate e fatte poi convergere in modo incongruo in una soluzione inevitabilmente insoddisfacente. Il limite rilevato giustifica, secondo l'autore francese, non solo l'abbandono della ricerca metafisica, ma anche la fine delle scienze umane, il cui statuto si fonda proprio sulla centralità dell'uomo e della coscienza: se si deve riconoscere che in parte una simile valutazione è debitrice anche al particolare strutturalismo dell'autore, uno sguardo più pacato può permettere di constatare la correttezza dell'obiezione e tuttavia la non consequenzialità della conclusione tratta da Foucault.

Anche gli antropologi del Novecento, pur senza una giustificazione così robusta, sciogliono il vincolo con la metafisica, collocandosi in un ambito esclusivamente empirico, senza manifestare alcun rimpianto per l'abbandono della riflessione speculativa. Per questo aspetto una simile posizione si avvicina alle tesi sostenute dall'empirismo inglese, proteso a negare validità alle nozioni di anima e sostanza o a ritenerle pressoché irrilevanti per la comprensione dell'uomo: la «torsione» fisicista impressa all'anima (e/o cogito), ridotta a mente, descritta come qualitativamente simile al corpo e legata ad esso in modo funzionale, appare sotto molti aspetti simile a quanto sostenuto dalla filosofia novecentesca, anche se in essa è del tutto assente la problematica gnoseologica, che invece induce l'empirismo ad assumere una forma più o meno larvata di diffuso scetticismo che insinua un costante e pervasivo dubbio circa la validità dell'intero sapere. Da qui la diversa figura di ragione: nella corrente novecentesca, la ragione, per quanto ridotta a realtà funzionale alla sopravvivenza, limitata a semplici operazioni concrete e mai abilitata a formulare l'astratto e l'universale, è capace di superare il vincolo che la limita alla percezione sensibile dell'attimo presente (a differenza di quanto affermato dall'empirismo); valga per tutti la simbolizzazione insita nell'esonero, la cui funzione è decisiva all'interno dell'antropologia elementare di Gehlen.

¹⁴ Ci sia consentito rinviare a E. CONTI, «Uomo, identità e soggetto. Discutendo con Foucault», *La Scuola Cattolica* 137 (2009) 521-548.

Da quanto detto, la posizione assunta dall'antropologia filosofica nei confronti della metafisica deve essere considerata sotto due aspetti, diversi, anche se correlati tra loro: da un lato infatti si tratta di vedere se è possibile una comprensione filosofica senza una prospettiva che superi la semplice osservazione analitica ed empirica, dall'altro occorre valutare se si possa/debba descrivere l'uomo attribuendo a lui «entità» (io, coscienza, cogito, libertà...) conoscibili solo con la speculazione riflessiva.

5. Il compito della filosofia e il ruolo delle scienze

Nonostante l'esclusione della metafisica, la filosofia deve per i nostri autori avere un posto di assoluto rilievo negli studi sull'uomo, dal momento che solo essa è in grado di operare una sintesi adeguata dei diversi saperi in gioco; si tratta di un compito esclusivo, non delegabile alle scienze, tradizionali (biologia, fisiologia...) o recenti (psicologia e sociologia).

È in quest'attività che può essere rintracciato il ruolo assegnato alla filosofia, di cui però non viene data che una definizione minimale e generica. In particolare, per quanto riguarda il metodo, le considerazioni esposte sono alquanto approssimative, così che lo svolgimento della riflessione sfiora molto spesso l'eclettismo: valga per tutti l'uso delle citazioni da parte di Gehlen, spesso semplicemente funzionali, nella materialità della lettera, alla conferma di quanto già affermato per altri motivi.

Il ricorrente accenno al compito della filosofia sembra limitarsi ad esprimere la necessità di far convergere i dati riguardanti l'uomo in un quadro unitario (una sorta di *Weltbild*, un'immagine del mondo desunta da leggi e dati scientifici); l'esigenza della coerenza interna sembra però richiesta senza tener in debito conto i diversi elementi in gioco, quasi che non ci sia alcuna differenza qualitativa tra gli apporti delle singole scienze. Tuttavia, l'indeterminatezza delle indicazioni sul ruolo della filosofia ha effetti particolarmente consistenti soprattutto perché rende retorico il suo apprezzamento: lasciando imprecisato il metodo, si pregiudica il valore della ricerca, rendendone dubbio il contenuto¹⁵.

¹⁵ Non ci pare uscire dalla difficoltà denunciata il ricorso alla duttilità per qualificare il metodo che dovrebbe caratterizzare l'antropologia filosofica: cf W. SCHULZ, *Le nuove vie della filosofia contemporanea* (= *Minima. Testi, studi, strumenti* 12), Marietti, Casale M. 1988, vol. III. Corporeità, 180-182.

L'impressione di una sostanziale irrilevanza della filosofia aumenta ulteriormente se si tiene conto del rapporto stabilito con le singole scienze coinvolte: la scarsa attenzione per le questioni gnoseologiche impedisce di precisare non solo lo statuto teorico dell'antropologia ma anche di determinare la natura e la qualità, i limiti e la pertinenza, i presupposti e le categorie delle diverse competenze in campo... Vi è dunque, dietro un formale «rispetto» delle elaborazioni prodotte dagli altri saperi (che induce ad astenersi da giudizi invasivi e lesivi dell'autonomia delle scienze), un'approssimazione nel trattare i loro dati, che induce paradossalmente ad una svalutazione del loro contributo: infatti, se non si distingue la competenza dei saperi discutendone la metodologia e lo statuto epistemologico, lungi dall'enfatizzare la loro ricerca, li si condanna ad una pratica irrilevanza.

Inoltre, se si considera come tali indicazioni di massima siano attuate concretamente nei saggi pubblicati, ci si accorge che in realtà le nozioni scientifiche sono ampiamente vagliate a dispetto delle affermazioni contrarie: i dati sono di fatto accuratamente selezionati a partire da studi specifici, che in taluni casi smentiscono opinioni diffuse e accreditate in ambito accademico. Ciò è tuttavia discutibile, soprattutto se si tiene conto che la selezione, non supportata da giustificazioni scientifiche, è posta a fondamento di molte conclusioni di carattere generale: la scelta infatti privilegia pressoché esclusivamente i testi che si oppongono o trascurano la teoria darwiniana. La decisione, per sé sorprendente, non sarebbe problematica qualora si tenga conto del fatto che in quel periodo non c'era una condivisione così diffusa dei risultati e delle tesi del naturalista inglese; sembra tuttavia che la ragione ultima di una simile scelta non sia di carattere scientifico né sia sufficientemente argomentata, dal momento che Gehlen dichiara di voler adottare come punto di partenza il «presupposto» (solo in parte attenuato dall'aggiunta del termine «ipotesi») che l'uomo sia del tutto imparagonabile agli altri viventi¹⁶.

II. PER UNA RIPRESA DEL TEMA

Dopo aver brevemente elencato i principali problemi lasciati aperti dall'antropologia filosofica novecentesca, tentiamo di effettuare una ri-

¹⁶ Cf A. GEHLEN, *L'uomo*, 40-41.

comprensione delle domande sottese e di identificare alcune possibili soluzioni, capaci di sciogliere difficoltà e dubbi. Un simile tentativo porterà inevitabilmente a prospettare scelte che in certa misura implicano nozioni riguardanti l'uomo in quanto tale: in altri termini, si affaccerà la necessità di dover esplicitare non solo una metodologia congrua, ma anche un'iniziale configurazione dei contenuti della ricerca.

1. Il confronto con le scienze

Ciò che in primo luogo risulta vistosamente diverso rispetto alle filosofie del passato è lo spazio riservato all'apporto che le scienze possono offrire alla comprensione dell'umano. Ci pare una scelta che deve essere confermata, per più di un motivo.

Innanzitutto, occorre riconoscere che ciò per tanti aspetti è del tutto scontato: è un dato di fatto l'esistenza e l'enorme diffusione di molteplici saperi «specialistici» (o presunti tali) sull'uomo. Tale fenomeno appare filosoficamente rilevante non tanto per la rivendicazione di una parola definitiva su un aspetto circoscritto della realtà umana, quanto piuttosto per la capacità simbolica suscitata da simili studi in un ambito sociale, specie in un Occidente sempre più disposto a modulare la propria cultura sulle conoscenze scientifiche o ad accogliere nuove acquisizioni solo se supportate da questa certificazione: tali approcci sono oggi molto più conosciuti e apprezzati di quanto non avvenga per la filosofia, tanto che, nonostante spetti tradizionalmente all'epistemologia la giustificazione delle scienze, l'opinione comune avverte come interferenza indebita l'intervento «esterno» della filosofia in questo campo.

Il grande apprezzamento condiziona il modo consueto con cui, perlomeno in Occidente, si descrive l'uomo e si rileggono le categorie antropologiche più diffuse, persino quelle elaborate dalla millenaria tradizione filosofica, a cominciare dal corpo: lungi dall'essere cifra sintetica dei processi materiali dell'organismo e delle modalità di espressione di sé con cui l'individuo comunica la propria interiorità, oggi il corpo è perlopiù avvertito come oggetto del proprio e altrui desiderio, manipolabile a piacimento e all'infinito grazie a sofisticate tecnologie messe a disposizione dalle pionieristiche ricerche scientifiche e da una conseguente mentalità che separa il sé dalla dimensione fisica.

Perciò il dialogo con tale sapere è ineludibile: se non si vuole escludere il dato culturale odierno e condannarsi a parlare una lingua del passato –

che oltretutto rischia di essere continuamente fraintesa – è indispensabile confrontarsi con metodologie, strumentazioni e mentalità, dimostratesi pronte non solo a descrivere aspetti importanti dell'uomo ma anche ad intervenire efficacemente mostrando sperimentalmente la bontà delle proprie diagnosi. Ad esempio, la capacità della medicina di elaborare prognosi soddisfacenti è sotto gli occhi di tutti: per quanto non possa proporsi come conoscenza dell'uomo in quanto tale, è del tutto evidente quanto sappia affrontare con pertinenza molte problematiche del corpo e delle sue disfunzioni; benché la sua descrizione debba per esempio essere integrata da considerazioni derivanti da imperativi etici la cui portata non può essere attenuata o sminuita da alcuna osservazione empirica, è notevole la sua capacità di intervento in settori vitali e in situazioni difficili: a nessuno verrebbe in mente di abbandonare tali strumentazioni e indagini per un ritorno all'antica medicina, nemmeno in nome di una migliore conformità alla teoria filosofica.

La limitata portata delle osservazioni derivanti dalla conoscenza scientifica non giustifica dunque alcuna preclusione al confronto. Un tale apporto, per quanto parziale, non è secondario o fuori luogo, in quanto permette una conoscenza accurata del corpo e delle sue risorse, sulla cui importanza per l'antropologia non si può nutrire dubbio. Se l'osservazione risulta ovvia quando si prende in considerazione la chirurgia, meno scontata appare, invece, quando si è di fronte alle indagini e alle scoperte delle particelle più elementari della vita, come i geni e i neuroni. Anche in questo caso tuttavia deve essere ribadita la necessità di un confronto; il rischio di una visione settoriale, riduzionistica o distorta dell'uomo – tutt'altro che ipotetica in alcuni casi – non può giustificare preclusioni: il pionierismo di certe ricerche non può essere fermato per motivi ideologici o nostalgici – ma eventualmente solo per ragioni etiche –.

Il coordinamento dei diversi saperi specialistici deve essere attuato dalla filosofia, chiamata ad elaborare una visione complessiva e sintetica dell'uomo: che tale debba essere il suo contributo, come più volte ricordato dalla corrente di pensiero analizzata, appare osservazione pertinente e senz'altro condivisibile. Di un simile compito la filosofia si sobbarca l'onere per motivazioni interne al suo stesso sapere, il quale non può certo proporsi irrelato ai dati delle scienze – come se il trascendimento del dato immediato compiuto dalla filosofia debba essere talmente radicale da configurarsi piuttosto come un'ulteriorità, che annulla l'elemento materiale –. Una visione «esclusivamente filosofica» dell'uomo (i cui contenuti sono cioè ela-

borati prescindendo da tutto) è operazione impraticabile (e forse anche insensata), perché sarebbe difficilmente sostenibile, dal momento che ignora le conoscenze acquisite con altra metodologia; sarebbe, inoltre, un'ipotesi irrealizzabile per la presunta «autarchia» del sapere teoretico, che prevedrebbe la possibilità di formulare una conoscenza che, pur prescindendo dall'esperienza, si proponesse come capace di descriverne i tratti salienti; infine un simile progetto è impossibile, soprattutto per un'evidente impraticabilità teorica sottesa: la verità, infatti, pur non essendo conoscibile all'interno di una singola metodologia scientifica, non esclude la possibilità di un'esplicitazione di tutte le sue dimensioni, anche nell'ambito empirico, attraverso strumentazioni e metodologia adeguate¹⁷.

Simili osservazioni valgono per ogni tipo di sapere. Tuttavia occorre qualche precisazione in più per le cosiddette scienze umane perché non hanno né una tradizione plurisecolare alle spalle né un'efficacia sperimentale pari a quella delle scienze naturali: di conseguenza risulta più difficile mostrarne la pertinenza e il valore. Inoltre, la loro giustificazione è perlopiù vincolata ad una particolare visione dell'uomo: non solo, come si è spesso ripetuto in passato per la psicologia, a causa della stretta dipendenza dalla patologia; ma anche per lo sfondo epistemologico complessivo che potrebbe, in caso di cambio di registro culturale, essere condannato ad una rapida fine, secondo quanto sostenuto da Foucault¹⁸. La sua previsione, indipendentemente dal contesto in cui è formulata, evidenzia un aspetto innegabile: l'interpretazione, presente in questi saperi perché insita in ogni narrazione del vissuto o del passato individuale o sociale, evidenzia il tratto ermeneutico delle scienze umane¹⁹. Perciò la filosofia deve stabilire un confronto inevitabilmente più serrato: l'insieme delle annotazioni, derivanti dalla psicologia, sociologia e più generalmente dall'antropologia culturale, richiede una coerenza interna che non può essere data per scontata o affidata alla prospettiva della singola scienza.

¹⁷ Usando la terminologia di Pareyson si potrebbe dire che si deve elaborare un pensiero rivelativo e non espressivo: il primo, a differenza del secondo, non solo apre ad una considerazione ontologica dell'esistente, ma integra anche il sapere tecnico e strumentale in una prospettiva più ampia e adeguata. Cf L. PAREYSON, *Verità e interpretazione* (= Biblioteca di filosofia. Saggi 3), Mursia, Milano 1971, 15-31.

¹⁸ Cf M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (= BUR Supersaggi 184), Rizzoli, Milano 1996.

¹⁹ È la nota tesi di P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud* (= Opera 10), Il Melangolo, Genova 1991.

2. *L'imprescindibilità dell'ontologia*

Entrando nel merito dell'apporto specifico della filosofia in vista di un sapere sull'uomo, appare a prima vista una tensione presente nell'antropologia filosofica novecentesca: pur ritenendo la filosofia indispensabile per elaborare una visione sintetica sull'uomo, si rifiuta la metafisica, giudicata astratta e formale, in favore di una conoscenza empirica, concreta, in grado di offrire nozioni inoppugnabili e dunque di dimostrare la sua piena giustificabilità.

Tale posizione è però insostenibile, da un lato, perché il modello gnoseologico sotteso alla nozione di filosofia (anche se non rigorizzato) è troppo simile a quello delle scienze naturali, dall'altro perché la richiesta di una visione sintetica e unitaria dell'uomo può essere perseguita solo attraverso uno sguardo sul tutto: l'apporto interpretativo del sapere speculativo è inevitabile, insostituibile e indispensabile perché vi sia unità di sguardo e coerenza nella corretta valutazione delle conoscenze acquisite. Del resto proprio la stessa corrente novecentesca dichiara implicitamente l'impossibilità di evitare una visione «metafisica» quando propone come indiscutibili la dignità e l'unità dell'uomo: la loro acquisizione come presupposti «dogmatici» rivela, quasi al modo dell'*elenchos* aristotelico, l'impossibilità di escludere la speculazione dalla riflessione sull'uomo; anche ipotizzando una modalità diversa da quella della corrente novecentesca, il ricorso alla nozione di dignità umana avviene non certo grazie ad un'operazione analitica, quanto piuttosto mediante l'assunzione di una visione sintetica che disegna nel contempo il senso complessivo dell'itinerario di ricerca.

Infatti, la necessità di uno sguardo ontologico sull'uomo deriva innanzi tutto dal fatto che, in prima approssimazione, il rapporto tra filosofia e scienze deve essere pensato come interazione tra sintesi e analisi, dal momento che la verità non si identifica né con i risultati raggiunti da una singola scienza, né con l'insieme di tutti i dati rinvenuti né con una sorta di media matematica, e tuttavia nello stesso tempo non prescinde da nessuno di questi aspetti (perché va cercata all'interno di ciò che c'è, non oltre o altrove). La verità dell'uomo è colta dunque nel suo rivelarsi con un atto interpretativo da un soggetto che si lascia istruire e che fa ricorso alle proprie risorse personali per esprimere attraverso la propria singolarità quanto egli è ed ha scoperto di sé.

Tale possibilità viene dischiusa fin nel sorgere della ricerca (anche se essa evidentemente non risulta segnata in tutto il suo svolgimento e nei

suoi esiti) da un'intuizione del senso complessivo dell'essere uomo: la raccolta dei dati non avviene a caso, senza che vi sia un ordine, un progetto e quindi un'ipotesi di lavoro che orienti l'investigazione. Perciò la verità dell'uomo, tema di un'ontologia antropologica, viene conosciuta secondo una dinamica ermeneutica: senza una domanda anche la risposta risulta insulsa, anzi nemmeno può essere colta e apprezzata come tale. Del resto, la conoscenza umana, anche nei suoi atti più elementari, risponde ad un senso che non è raggiunto alla fine del percorso o addirittura apposto dall'esterno con atto arbitrario una volta che si sia compiuta la ricognizione analitica, ma è già presente, come esigenza e anticipazione, fin dall'inizio a chi ricerca, perché solo così può farlo con frutto²⁰. Inoltre, il senso non ha solo le caratteristiche del significato, cioè di una comprensione parziale e vincolata al dato di cui si è in possesso – quasi si trattasse solo di una decodificazione di ciò che è stato scoperto dalla scienza –, ma di una prospettiva, che, pur prendendo spunto dall'immediato è apprezzata, perché capace di prospettare una direzione alla ricerca, permettendo di allargarne l'orizzonte oltre l'ambito ristretto dell'indagine intellettuale, per illustrare il valore e la bellezza di una condizione esistenziale meritevole di essere vissuta in pienezza: la verità dell'uomo si configura sempre come il suo senso²¹.

Il necessario apporto dell'individuo alla ricerca e al suo esito induce ad un'iniziale qualificazione dell'uomo: la riflessione antropologica è praticabile solo nella misura in cui è attuata da chi è capace di anticipare il senso e di ricercarlo all'interno del dato man mano conosciuto. Tale attitudine si può fondare solo sulla realtà irripetibile e unica del singolo: non si tratta infatti di pura conoscenza universale, come potrebbe avvenire per un sapere asettico, che esclude il soggetto o che lo considera in termini astratti e formale; quanto piuttosto di un'anticipazione insita nell'interpretazione personale del mondo conosciuto, ricavata dall'esperienza acquisita come molteplice e variegata, fonte di intuizioni e decisioni che non

²⁰ Cf M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione* (= Studi Bompiani. Filosofia), Bompiani, Milano 2003.

²¹ Perciò non ci convince la contrapposizione sul piano teoretico tra verità e senso: entrambi esprimono l'identica realtà; il secondo termine evidenzia meglio il risolto esistenziale dell'identica nozione, mettendo in guardia da un approccio intellettualistico alla verità che di fatto non tiene conto delle complesse armoniche dell'individuo mentre attua la ricerca e mentre coglie in profondità l'esito della sua stessa indagine.

sono frutto della semplice razionalità calcolante, ma dell'orientamento di vita che motiva la propria e altrui esistenza. Perciò una tale razionalità sa disporre un sapere adeguato per comprendere l'uomo e per formulare una corretta antropologia: essa è infatti in grado di cogliere la specificità dell'umano, perché tiene conto della sua condizione di soggetto interrogante e di oggetto interrogato e soprattutto della necessaria anticipazione della domanda di senso insita in una riflessione sintetica.

L'osservazione, di carattere formale, delinea un compito specifico per la filosofia e nel contempo lascia trasparire una descrizione antropologica che prevede come parte integrante e qualificante l'autocoscienza: solo una filosofia, in grado di tenere in debito conto la parziale identificazione tra il soggetto concreto che domanda e l'oggetto su cui indaga e la decisività dell'autocoscienza per la riflessione sull'uomo stesso, può elaborare una visione antropologica veramente sintetica. Ci pare che un tale compito debba assumere una configurazione autenticamente ermeneutica: infatti, il sapere interpretativo, in sintonia con la fenomenologia, coinvolge in maniera esplicita e consapevole il soggetto conoscente come parte integrante della sua riflessione, non ritenendolo un vincolo o un impedimento per un presunto approccio «obiettivo» all'oggetto indagato; inoltre, superando la fenomenologia, non considera solo il soggetto nella sua trascendentalità, separandolo dai tratti individuali ed escludendone le dimensioni socio-culturali che gli appartengono in modo non estemporaneo: la singolarità che caratterizza il modo con cui viene vissuta e raccontata una determinata condizione umana non solo è ineliminabile²², ma è strumento indispensabile per una comprensione autentica di ciò che è sperimentato come qualificante l'uomo, la sua autocoscienza.

Un simile approdo, già giustificato dall'inevitabile qualifica ontologica assunta dal discorso, risulta la chiave di volta del rapporto tra filosofia e ricerca empirica. Prima però di delineare in termini più precisi come l'ontologia includa entro la sua riflessione l'ambito materiale e la dimensione individuale dell'esperienza umana, occorre che quest'ultimo venga adeguatamente precisato.

²² È impossibile pretendere di elaborare una descrizione dell'«oggetto» che non risenta di aspetti culturali: anche l'operazione compiuta è infatti segnata da simili tracce (se non altro perché elaborata con un linguaggio, fenomeno culturale per eccellenza).

3. *Un necessario ampliamento del «concreto»*

Il rilievo posto dall'antropologia filosofica novecentesca al «concreto» disegna un compito ineludibile per la filosofia dell'uomo in quanto tale. Tuttavia negli autori presentati tale ambito viene identificato con l'empirico e fatto valere contro una visione metafisica giudicata astratta. Una simile opzione comporta una riduzione nella comprensione del dato materiale dell'essere umano; essa è contemporaneamente determinata e sorretta anche dalla scelta dei temi e del punto di partenza adottato per la costruzione del trattato: è infatti facilmente constatabile la vasta risonanza determinata dal confronto con l'animale e più in generale dal rilievo attribuito alla struttura fisica del corpo umano. Di per sé la scelta non apparirebbe discriminante se non fosse accompagnata da una particolare rilettura presente nell'analisi di quegli ambiti: infatti, analizzata con metodologia empirica, la dimensione materiale è spesso confinata in una visione incapace di riconoscere le potenzialità dell'uomo di trascendersi, fino a far trasparire un'eccessiva dipendenza dal meccanicismo proprio delle scienze naturali.

Anche senza tener conto del privilegio accordato ad alcune problematiche, la riduzione sopra accennata risulta evidente, nella misura in cui si considera il tema dell'azione così come sviluppato da Gehlen: è senz'altro condivisibile l'idea che la differenza con l'animale debba essere misurata sul terreno del comportamento e che in tale situazione si possa apprezzare in modo adeguato l'unità dell'uomo e l'apporto dell'intelligenza per la soluzione dei problemi della condizione umana; tuttavia, se considerata solo in questo modo, l'azione viene ridotta a reazione, motivata ultimamente dall'esigenza di sopravvivenza e supportata dalla necessità di ovviare al difetto fisico riscontrabile in tante esperienze di vita (si pensi in particolare all'esonero, ma anche più in generale alla dialettica tra impulso ed istituzione, sviluppata soprattutto negli ultimi scritti di Gehlen): ne consegue – nonostante tutto²³ – l'insufficiente spazio riservato alla libertà umana e al suo darsi: essa infatti può decidere come attuarsi, ma non il traguardo ultimo del suo operare (che rimane sempre la continuità della vita, dell'individuo come della specie).

Eppure la libertà non risponde solo a stimoli esterni dettati dalla ricerca della sopravvivenza; è motivata e sostenuta anche da un'«esigenza»

²³ Si ricordi quanto detto sopra a proposito del tentativo di Gehlen di riprendere le categorie dell'ultimo Freud per cogliere l'affermarsi della libertà umana.

altra, che deriva da aneliti e aspirazioni plurimi che in diversi modi esprimono il desiderio di una costruzione di sé attorno ad una configurazione unitaria della propria identità a partire da quell'io che prende progressivamente forma nella storia e nelle relazioni concrete che si vengono instaurando con il tempo.

È nell'esistenza infatti che interviene quella nozione di senso che è orientamento di fondo e che costituisce l'imprescindibile ontologico attorno al quale si costituiscono la visione teoretica dell'uomo e prima ancora la sua configurazione concreta nella singolarità della persona. La ricerca di senso non è infatti solo una domanda accademica, ma una dimensione dell'agire, avvertita personalmente in forma più o meno esplicita in ogni condizione esistenziale. Il comportamento pratico non può essere ridotto al puro e semplice elenco delle necessità proprie della dimensione fisica dell'individuo o della specie, è piuttosto realtà che integra in sé l'anelito al senso, soltanto all'interno del quale il singolo si sperimenta come uomo.

Detto in termini aristotelici, il pratico non può essere ridotto al poiein, ma deve comprendere anche il pratein; non può essere confinato in un esercizio meccanico o abituale, deve rispondere a prospettive che indirizzano l'agire, lasciando trasparire una dimensione etica, in cui il peso determinante della libertà non può essere sottovalutato o negato. Al contrario, nella misura in cui si offre una comprensione ontologica adeguata del concreto e del pratico, si riesce a mettere in giusto rilievo il ruolo della libertà dell'individuo nella costituzione del sé (luogo privilegiato ma non esclusivo della conoscenza dell'umano): essa concorre infatti nel suo stesso darsi al formarsi dell'identità personale, la cui fisionomia complessiva è data dall'intreccio dell'iniziativa dell'individuo e dei condizionamenti derivanti dagli altri, dal vivere sociale, dalle forme culturali... in cui la materialità del corpo risulta pienamente integrata e non appare invece come aggiunta esteriore irrelata.

Si tratta in altri termini di considerare l'esistenziale come autentico luogo di esplicazione del concreto: non è infatti la dimensione fisica o psichica a permettere di identificarlo nei suoi tratti caratteristici, quanto l'insieme di tutti quegli elementi che prendono una fisionomia complessiva e unitaria in un esercizio della libertà non limitato al semplice atto, ma disteso nel tempo e perciò convergente verso un'identità personale, che viene costituita dagli apporti di molteplici elementi, al cui centro si colloca, come forza coagulante, la libertà della persona, individualità irripetibile storicamente configuratasi. È dunque necessario non cadere nella

distinzione tra libertà e corporeità, tra esistenziale e materiale; è invece indispensabile ritrovare il punto di unificazione di tutti questi elementi in una libertà che non può darsi se non a partire e tenendo conto di tutti i condizionamenti (anche quelli materiali) che in tal modo diventano condizioni di possibilità per la libertà stessa. Così non si sminuiscono i vari fattori presenti nel darsi concreto dell'uomo e indagati dalle molteplici scienze, anzi si attua e si costituisce una effettiva sintesi – pratica e teorica – attorno al configurarsi della libertà nell'intreccio delle interazioni con la propria corporeità (con le sue variazioni, occasionali, improvvise o prevedibili), gli interventi altrui (siano essi d'impatto fisico o di carattere psichico, favorenti o impedenti decisioni e azioni libere), il contesto sociale e le consuetudini tradizionali...

Ciò permette innanzi tutto di superare aspetti unilaterali presenti nell'antropologia filosofica novecentesca: la mancata consapevolezza dell'importanza dell'esistenza ha portato ad una visione «meccanicistica» del corpo e una conseguente riduzione del comportamento umano a strategia di sopravvivenza, senza che si possa dare una forma diversa e più trascendente dell'attività umana. Sotto questo profilo le relazioni interpersonali hanno molto da insegnare: se è vero che l'accordo con il simile è cercato in vista di opportunità pratiche che possono essere meglio raggiunte insieme, è altrettanto vero che l'incontro con l'altro, la costituzione della società e l'attività pubblica non sono strettamente dipendenti da fini pratici e che le varie forme di cultura esprimono non solo una diversa modalità di elaborare una migliore integrazione tra organizzazione sociale e vita privata, ma rivelano anche un'originale comprensione della vita che viene mutuata dall'accordo reciproco e dal convergere su orizzonti di senso tramandati dal passato che si esprimono in simboliche in grado di far convergere molti se non tutti gli individui di un gruppo sociale. È la lezione che ci pare di dover raccogliere dalla produzione di Arendt²⁴, in cui viene dato giusto rilievo alla dimensione sociale e culturale, a differenza invece di una posizione, come quella dell'antropologia filosofica novecentesca, che, pur dichiarando la decisività della cultura per l'uomo (tanto da definirlo «essere culturale»), non riesce a mostrarne l'importanza per la scarsa considerazione della libertà insita nel fenomeno culturale.

²⁴ Cf H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, a cura di A. DAL LAGO (= Saggi tascabili 41), Bompiani, Milano 2009.

Inoltre, l'integrazione nell'esistenziale del corporeo permette di superare l'eccesso opposto in cui cade l'esistenzialismo quando si mostra incapace di considerare in termini concreti la rilevanza del corpo per la libertà umana: in tante descrizioni il corpo è stato di fatto relegato a realtà caratterizzata esclusivamente dai limiti dello spazio e del tempo, senza tener in debito conto le molteplici e concrete esigenze da cui non può esonerarsi e che lo limitano in modo consistente costringendolo, in forma più o meno forte, ad azioni di fatto poco libere²⁵. Caso emblematico di tale silenzio è la trattazione della malattia: benché sia consistente l'enfasi sulla morte, il vincolo posto dall'impedimento corporeo è pressoché assente nell'esistenzialismo; eppure una simile condizione arriva fino ad impedire l'espressione compiuta della libertà. Discorso analogo può essere svolto per le altre componenti umane, in particolare la dimensione psichica, anch'essa elemento in grado di restringere il campo dell'attività e la qualità dell'esercizio della libertà.

4. L'ermeneutica dell'antropologico

Dalla considerazione di ciò che è concreto discende una consequenziale ridefinizione dei temi e dei luoghi che meritano di essere privilegiati per elaborare un'autentica filosofia dell'uomo. All'esistenza, innanzi tutto, dovrà essere assegnato un ruolo di primo piano: infatti, se essa viene intesa come l'ambito dell'esercizio di libertà entro il quale l'uomo decide di sé e dà configurazione storica al proprio darsi, l'esistenza altro non è che il prendere forma dell'identità personale – intesa certamente non come un ente già dato, previo al suo costituirsi, ma come una realtà che si precisa da sé a se stessa nel momento in cui si attua, per identificazione e differenziazione da ciò che la circonda e interagisce con essa –.

Accanto all'esistenza, che, per quanto detto, si configura come orizzonte ultimo dell'antropologia filosofica, si possono individuare come temi d'indagine le circostanze di vita in cui l'uomo esplica se stesso e si ricono-

²⁵ Emblematica sotto questo profilo la vicenda di Habermas, partito come oppositore dell'antropologia filosofica novecentesca e da ultimo approdato (anche a seguito delle problematiche bioetiche suscitate dalla genetica) a posizioni più favorevoli ad una completa reintegrazione della dimensione fisica nella considerazione dell'umano: cf J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. CEPPA (= Biblioteca Einaudi 142), Einaudi, Torino 2002.

sce, identificandosi almeno parzialmente in esse. La preferenza per alcuni ambiti identificanti ci pare più pertinente rispetto alla scelta della corrente novecentesca di privilegiare il confronto con l'animale: infatti, non solo non è possibile né uniformare le molteplici forme dell'animalità, né stabilire «dall'esterno» che cosa debba essere ritenuto specifico per l'«interlocutore» individuato; ma soprattutto ciò rischia di concentrare l'attenzione su aspetti periferici che spostano il baricentro della riflessione impedendo un'equilibrata visione sintetica. La scelta invece di alcune situazioni in cui l'uomo si riconosce permette all'individuo di meglio esplicitare il proprio essere²⁶: in primis, ci pare che si possa raccogliere perlomeno attorno alle questioni riguardanti l'alterità e la storicità ciò che è in grado di rivelare in profondità la qualità e il senso dell'essere uomo.

Tuttavia una simile opzione non è da sé sola decisiva per introdurre una vera e propria novità nel considerare l'uomo diversamente da quanto compiuto dai nostri autori: una semplice selezione materiale degli argomenti da affrontare non è sufficiente per delineare un metodo di ricerca; occorre piuttosto calibrare la formalità della domanda con cui si interrogano gli ambiti individuati.

A questo proposito l'identità personale (ma anche i luoghi dell'alterità e della storicità) non deve essere intesa come se si trattasse di un punto di partenza assoluto, oltre il quale non si può risalire, come se fosse privo di presupposti teorici e/o di esperienze pratiche pregresse: anche l'esistenza rimanda piuttosto a esperienze e autocomprensioni che devono essere considerate insieme, nel loro rimando reciproco, come luogo di esplicitazione di ciò che è umano. Tale circolarità ci sembra salvaguardata dall'ermeneutica, la quale si radica nella convinzione che sia impraticabile un sapere la cui fondazione prenda avvio da un principio generale assoluto da cui si deduca tutto, senza che venga implicata alcuna comprensione previa. L'assenza di una pretesa fondazionale muove dalla nitida consapevolezza dei limiti del sapere umano, riconosciuta dall'ermeneutica all'interno dell'intreccio con le inevitabili precomprensioni presenti in ogni conoscenza: coerentemente con una visione gnoseologica siffatta, si rivela e traspare l'ontologia della finitudine, perfettamente coerente con il quadro finora delineato e giustificazione ultima del sapere interpretativo.

²⁶ Ciò non esclude che tali situazioni diventino occasione di confronto con il comportamento animale: lo saranno però a partire da ciò che l'uomo riconosce come proprio.

Si trova qui il rimando reciproco tra antropologia ed ermeneutica: nella misura in cui, sulla scorta delle innovazioni apportate nel Novecento, quest'ultima non viene intesa come interpretazione dei testi (o addirittura limitata ai casi di fraintendimento), ma come modalità in grado di appropinquare l'ente in quanto tale (e quindi dipanare ogni esperienza antropologica), si può ben comprendere perché tale metodologia si qualifichi come adeguata per svolgere una riflessione sull'uomo.

Inoltre, l'ermeneutica è in grado di evidenziare la valenza ontologica dell'umano, prima e più dei suoi aspetti specifici, ponendo nello stesso tempo le condizioni perché questi ultimi siano apprezzati grazie al loro inserimento in un quadro unitario e sintetico: all'interno di ciò che si dà nell'esperienza e senza elaborare una teoria da essa indipendente, si riconosce l'apparire del senso che solo nell'interpretazione si manifesta, confermandosi in intuizioni che progressivamente si mostrano sempre più pertinenti²⁷.

In tale sforzo interpretativo si realizza dunque il compito proprio dell'antropologia filosofica di coniugare adeguatamente empiria e ontologia, analisi e sintesi: da un lato infatti l'indagine non si limita a semplici osservazioni fattuali rilevabili con gli strumenti delle discipline scientifiche, dall'altro viene offerta una prospettiva unitaria che non dipende dalla semplice raccolta dei dati. La compresenza dei due aspetti permette di calibrare l'apporto delle scienze che si occupano dell'uomo: da un lato esse offrono un contributo prezioso, essendo l'empirico da loro approcciato con una strumentazione in grado di rilevarne le dinamiche proprie, dall'altro la loro indagine non si disperde in dettagli privi di significato perché orientata da una visione sintetica, che, lungi dall'essere uno sguardo pregiudiziale, esplicita il senso intravisto come strumento di lettura indispensabile per la ricognizione del dato.

5. L'universale nel singolare

Dal momento che l'esistenza ha una connotazione fortemente personale, occorre fare i conti con un'obiezione tanto scontata quanto inevitabile:

²⁷ Ancora una volta si fa riferimento alla teoria ermeneutica di Pareyson. Si noti inoltre il rilievo del pratico nell'apprezzamento dell'ermeneutica, accostabile a ciò che Aristotele ha più volte evidenziato ricorrendo al termine *phronesis*, su cui ha richiamato più volte l'attenzione Gadamer.

l'antropologia filosofica elabora un sapere che rinuncia esplicitamente ad una comprensione universale dell'uomo? Se si tiene conto che l'identità personale – per cui un individuo risulta imparagonabile ad altri – è termine della ricerca e quindi perno attorno al quale si costituisce la riflessione antropologica, sembrerebbe impossibile proporre una visione dell'uomo in quanto tale, capace di proporsi come sapere valido per ogni uomo.

In realtà la difficoltà avanzata trova una sua adeguata risposta qualora si tenga in debito conto il tipo di sapere che l'ermeneutica dell'antropologico intende proporre: essa infatti coglie il senso dell'uomo e della sua esistenza nel suo stesso rivelarsi in una persona in grado di accogliere e pronta ad elaborare in forma singolare quanto colto come senso di ogni uomo e dell'intero in quanto tale. Una simile operazione, esente da ogni relativismo, interpreta l'esperienza antropologica su due livelli, tra loro complementari, ma pure connotati entrambi da chiara universalità.

Innanzitutto l'identità personale del singolo nel suo darsi concreto appare una forma di interpretazione esistenziale dell'antropologico: lungi dall'essere una realizzazione applicativa di un modello unico, l'uomo si compie nell'esistenza come un'irripetibile attuazione di sé nell'intreccio complesso, variegato e per lui indecidibile fin dall'inizio. L'esistenza è infatti determinata da azioni poste dall'individuo, che sono il darsi della sua libertà nell'interazione con altri e il loro agire, nell'assunzione delle forme culturali del vivere stabilite e assunte nell'inserimento nel vivere sociale, in una continua interazione tra attività e passività che a livello teorico può essere dipanata e sciolta in aspetti solo logicamente distinguibili tra loro. All'interno della forma esistenziale dell'antropologico, si dà come parte integrante di esso l'interpretazione che l'individuo offre della sua stessa esistenza: la rielaborazione narrativa di sé contribuisce a dare configurazione unitaria e sintetica all'identità personale senza per questo approdare a descrizioni unitarie in cui tutto è perfettamente integrato. Inevitabilmente una simile operazione mette già in luce ciò che l'umano in quanto tale rivela nell'esistenza del singolo, pur non identificandosi completamente in essa (del resto, l'esistenza dell'individuo non coincide mai con l'autobiografia né con la narrazione compiuta da altri).

Ad un livello più distante dalla vicenda individuale si colloca la comprensione teorica dell'esistenza in quanto tale: essa, pur non eludendo la concreta identità personale (anzi partendo proprio da lì), elabora in chiave teorica gli elementi in grado di esplicitare ciò che l'uomo è in quanto ente che si dà nell'esistenza. Non si tratta di una separazione degli

aspetti in gioco per accantonare altri ritenuti irrilevanti o fuorvianti: si tratta piuttosto di evidenziare le caratteristiche costitutive e strutturanti dell'esistenza in quanto tale per cogliere come nel singolare irripetibile si dà l'universale. In termini più formali, non si tratta di un'astrazione che esclude ciò che è ritenuto superfluo e contingente, ma di un'esplicitazione della dimensione simbolica del reale in cui concreto ed astratto non divergono ma si unificano per rivelare nel singolare irripetibile l'universale da esso indisgiungibile.

ERMENEGILDO CONTI
Via San Carlo, 2
20030 Seveso (MB)

SUMMARY
?????