

Ermenegildo Conti

## IL METODO DELL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

SOMMARIO: I. LA RICOGNIZIONE DELL'ESPERIENZA: 1. *Per un'antropologia iuxta propria principia*; 2. *Il tratto «osservazionale»*; 3. *L'approccio ermeneutico*; 4. *Le opzioni teoretiche sottese* – II. L'APPROFONDIMENTO TRASCENDENTALE – III. LA DIMENSIONE ONTOLOGICA

Come rispondere alla domanda su che cosa è l'uomo? Oppure, prendendo spunto dall'etimologia<sup>1</sup>, quale strada è necessario percorrere per trovare una risposta soddisfacente all'interrogativo antropologico?

È del tutto pacifico che un metodo venga assunto in ogni tipo di discorso di carattere argomentativo, in specie all'interno della riflessione filosofica; tuttavia, non sempre viene posta particolare attenzione a tale aspetto o perlomeno non è frequentemente dichiarato o esplicitato in tutte le sue dimensioni e conseguenze. In generale, la questione del metodo ha assunto un rilievo decisivo nella modernità, a partire dal celeberrimo *Discorso* cartesiano<sup>2</sup> che per tanti versi ha segnato l'inizio sia della filosofia di quell'epoca sia dell'attenzione riservata al tema. In effetti la rilevanza della metodologia non può essere sottovalutata, dal momento che da essa derivano gli ambiti d'indagine, la selezione dei dibattiti e in larga misura le conclusioni generali cui si perviene: gran parte della risposta all'interrogativo iniziale dipende dall'orientamento assunto in quella sede. Nello stesso tempo è tuttavia utile – se non indispensabile – ridimensionarne la portata, dal momento che non solo gli aspetti contenutistici sono ben lungi dall'essere risolti con il chiarimento delle modalità di svolgimento dell'indagine, ma anche perché un'eccessiva sopravvalutazione avallerebbe una visione esclusivamente procedurale della ragione, che non solo è tutt'altro che indiscutibile, ma per più di un motivo appare, anzi, poco convincente se non addirittura inaccettabile.

<sup>1</sup> Il termine greco *méthodos* deriverebbe dall'unione di *metá* e *hodós*: potrebbe essere reso letteralmente «con strada», «come mezzo»...

<sup>2</sup> Cf R. DESCARTES, «Discorso sul metodo», in *Opere filosofiche*, a cura di E. LOJACONO (= *Classici della Filosofia*), UTET, Torino 1994, vol. I (or. 1637), 487-553.

In particolare, la precisazione del metodo non può essere isolata da questioni molto più rilevanti e decisive, in grado di determinare gli aspetti fondamentali del tema, perché implicanti o rivelativi di un complessivo modo di intendere la filosofia: le opzioni assunte, infatti, necessitano di una chiarificazione del loro statuto epistemologico e più in generale della delimitazione dell'orizzonte ultimo entro il quale si colloca la riflessione in esame. È quanto si può verificare in Descartes: dall'obiettivo di perseguire un sapere asettico ed equilibrato deriva una configurazione tutt'altro che imparziale della ragione, dai tratti vistosamente intellettualistici. Infatti, la pretesa di escludere questioni di più ampia portata è priva di fondamento e di fatto irrealizzabile: una totale assenza di precomprensione (per usare una terminologia cara alla tradizione ermeneutica) nella costituzione di un metodo è semplicemente impossibile, dal momento che è irrealistica e scorretta la pretesa di un punto di partenza letteralmente assoluto – svincolato da tutto –, a partire dal quale ordinare una serie coerente di deduzioni e concatenamenti, senza che sia implicata una visione complessiva e un modo specifico di approcciarsi al problema e, più in generale, al tutto. Pertanto, tali aspetti, pur non essendo affrontabili esclusivamente all'interno dell'ambito metodologico, dovranno necessariamente essere presi in carico, mostrando la loro coerenza e pertinenza con il metodo adottato e la congruenza con un disegno filosofico complessivo in grado di giustificare la loro rilevanza entro una speculazione rigorosa, capace di prendere in esame (prima che di risolvere!) il problema del senso del tutto, oggetto ultimo dell'indagine filosofica.

Le osservazioni accennate a proposito della metodologia assumono un contorno particolare all'interno dell'antropologia filosofica. Le note vicende storiche, che hanno consentito nei primi decenni del Novecento la costituzione della materia nella sua autonomia istituzionale, hanno di fatto portato – questa almeno la lettura consolidata della vicenda –, se non a precisare un metodo, perlomeno a dare per scontato un rifiuto (la prospettiva metafisica della filosofia classica) e a individuare le fonti o le materie con cui interagire (biologia e fisiologia in specie)<sup>3</sup>: sotto questo profilo, il testo ritenuto comunemente all'inizio del movimento, la

<sup>3</sup> Su questo cf O. MARQUARD, *Compensazioni. Antropologia ed estetica*, a cura di T. GRIFFERO (= Le parole e le cose. Itinerari di filosofia), Armando, Roma 2007.

conferenza *La posizione dell'uomo nel cosmo*<sup>4</sup>, può essere considerato a tutti gli effetti una sorta di manifesto programmatico, dal momento che si propone di giustificare lo spirito a partire dalle acquisizioni della moderna biologia. Indipendentemente dalla correttezza e dalla condivisibilità di quanto affermato da Scheler, Plessner e Gehlen, la loro riflessione ha evidenziato la necessità di chiarire il metodo e, prima ancora, gli obiettivi di una ricerca sull'uomo che abbia carattere filosofico: in un certo senso, l'effetto «dirompente» della loro impostazione ha evidenziato quanto da sempre sottaciuto, perché pacificamente dato per scontato<sup>5</sup>. Così ci si è resi conto – anche solo per contrasto e differenza – che perfino le precedenti riflessioni non erano esenti da scelte metodologiche, che inevitabilmente condizionavano lo svolgimento della riflessione.

Tenendo conto di questi fattori, senza entrare nel merito di un dibattito serrato con le implicite prospettive metodologiche insite nelle proposte avanzate dai singoli autori o assunte dalle correnti di pensiero dell'intera storia della filosofia (anche perché spesso carenti, indeterminate o stringate)<sup>6</sup>, avanziamo in positivo una nostra proposta, che, certo, potrebbe risultare più argomentata e condivisibile se fosse supportata dall'analisi dei pregi e dei limiti delle precedenti trattazioni.

## I. LA RICOGNIZIONE DELL'ESPERIENZA

### 1. *Per un'antropologia iuxta propria principia*

In vista dello scopo prefissato, ci pare innanzitutto indispensabile partire da una ricognizione delle molteplici esperienze connesse (anche lateralmente) con l'uomo e con l'interpretazione che egli dà di sé. Si tratta, in altri termini, di raccogliere quanto abitualmente attribuito (più o meno

<sup>4</sup> 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 (or. 1928).

<sup>5</sup> In realtà, nonostante le semplificazioni degli autori in esame, a ben guardare, la storia della domanda filosofica sull'uomo appare tutt'altro che monolitica: molte indicazioni metodologiche potrebbero essere tratte, più che dalle dichiarazioni d'intento, dallo svolgimento effettivo delle teorie elaborate; un'attenta ricognizione di questo tipo risulterebbe pertanto senz'altro promettente.

<sup>6</sup> Per quanto riguarda la metodologia implicita nei testi dei tre autori citati, ci permettiamo di rinviare a E. CONTI, «Questioni aperte nell'antropologia filosofica del Novecento», *La Scuola Cattolica* 138 (2010) 571-596, di cui il presente saggio intende essere una prosecuzione in positivo di quanto lì emerso e portato alla luce.

opportunamente) a ciò che viene ritenuto appartenergli o connotarlo nella sua peculiarità, prendendo in considerazione ciò che nelle culture o nelle esperienze personali è codificato, espresso e vissuto: a tal scopo deve essere posta grande attenzione alle forme riflesse con cui viene affermato (esplicitamente o implicitamente) un carattere specifico dell'uomo. Tutto deve successivamente essere vagliato e adeguatamente valutato, in vista della formulazione di un autentico sapere critico.

L'indicazione, volutamente generica, intende alludere alla necessità di fornire una descrizione dell'uomo che prenda come avvio la sua condizione più abituale e quotidiana, soprattutto qualora vi sia racchiuso ciò che, a livello culturale o personale, è riconosciuto come qualificante l'uomo. Essa, come tale, si configura di fatto come una libera ripresa di spunti kantiani, ricorrenti nella produzione minore molto prima della stesura della vera e propria opera antropologica, anche se di fatto poco sviluppati e organizzati sistematicamente: nel suo linguaggio, l'antropologia deve avere un carattere «osservazionale»<sup>7</sup>.

In tutto ciò, l'identificazione dell'uomo con quanto è più o meno variamente detto l'«io», pur essendo un dato significativo, non può essere assunto come determinante o qualitativamente diverso da altri caratteri emergenti in tale ricognizione. Infatti, pur comportando motivi interessanti di riflessione (a cominciare dalla decisiva osservazione che l'interrogante è l'interrogato) e pur avendo alle spalle una tradizione plurisecolare, che non può essere sottovalutata, la qualificazione dell'uomo come «io» non può essere affermata come indiscusso punto di partenza, quanto piuttosto come una tra le tante determinazioni dell'uomo, bisognosa (al pari di tutte le altre) di un accurato vaglio critico per coglierne la rilevanza decisiva.

La contestazione ora esplicitata può essere riformulata e ulteriormente comprovata a partire dall'impianto dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*<sup>8</sup> (la cui importanza – com'è noto – è ragguardevole per la nostra trattazione): in quel testo, infatti, non solo Kant dà per scontato

<sup>7</sup> Sul significato dell'antropologia come «teoria dell'osservazione» e più in generale sull'accostamento alla prospettiva ermeneutica, ci siamo soffermati in E. CONTI, «Kant e l'antropologia filosofica. Sullo statuto della materia», *La Scuola Cattolica* 133 (2005) 631-660.

<sup>8</sup> Cf I. KANT, *Antropologia pragmatica* (= Biblioteca Universale Laterza 135), Laterza, Roma-Bari 1985 (or. 1798).

che l'io esista, ma lo pone addirittura come punto di partenza dell'intera opera. L'autorevolezza del filosofo darebbe pertanto sostegno a una critica radicale alla nostra ipotesi, mostrando la raccomandabilità di un'opzione alternativa – benché in tale considerazione non si tenga conto della produzione dell'autore, in particolare del complesso rapporto tra quest'opera e le precedenti *Critiche* –. Tuttavia, poiché il soggetto è del tutto imparagonabile a ogni altro ente, il fatto che sia posto come punto di partenza – presoché indiscusso – costituirebbe un'ipoteca consistente sul seguito della riflessione, dal momento che il darsi del soggetto – come fa giustamente notare Husserl<sup>9</sup> – comporta inevitabilmente un'elaborazione teoretica profondamente egologica, segnata da un radicale solipsismo, dovuto al fatto che, di fronte al soggetto, tutto il resto non può che essere oggetto. Una simile impostazione, trasposta in ambito antropologico (come avviene in Kant), potrebbe dar luogo a una teoria marcatamente centrata sull'uomo, comunque venga inteso, in senso universale (determinando un antropocentrismo radicale), in senso etnico (aprendo la strada a forme di etnocentrismo razzista) o in senso individualistico (dando origine a una sorta di «autarchia» del singolo, i cui tratti relativistici sono facilmente intuibili).

Tuttavia, anche prescindendo da simili possibili esiti problematici, si può ribattere all'obiezione, confermando la necessità di non considerare l'io come indiscusso punto di partenza: infatti, se si dovesse accedere a quanto suggerito, si presupporrebbe di fatto un elemento determinante dei contenuti dell'antropologia, se non addirittura il suo centro; si arriverebbe in altri termini a identificare l'intera materia come filosofia del soggetto; ciò, sotto il profilo metodologico, sarebbe un errore, perché si introdurrebbe un contenuto attraverso un'opzione procedurale. Al contrario, qualora la ricognizione approdasse anche all'esito ora preventivato (l'affermazione del soggetto), ciò non comporterebbe nessuna forzatura rispetto alla linearità del procedimento intrapreso.

Né, d'altra parte, precisando la questione e ampliando l'indicazione, appare corretto ricavare come punto di partenza per la nostra riflessione una nozione elaborata previamente in ambito gnoseologico: quanto li perspicuo (il *cogito*), se adottato dall'antropologia in modo pregiudiziale,

<sup>9</sup> Cf in particolare il problema affrontato nelle conferenze a Parigi del 1929 e riadattate nelle famose *Méditations cartésiennes*: cf E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*, a cura di F. COSTA (= Studi Bompiani. Filosofia e scienza), Bompiani, Milano 1989<sup>2</sup> (or. 1950).

risulterebbe inopportuno (semplicemente perché giustificato in altra sede), anche se nel seguito del discorso potrebbe apparire del tutto congruente. All'interno di questa riserva rientra anche quel particolare metodo d'indagine che è la fenomenologia, nonostante la nostra indicazione (il tratto osservazionale della ricerca) sia spesso sintetizzata con questo termine: non ci pare tuttavia corretto equiparare i due procedimenti, dal momento che – perlomeno nella sua accezione più rigorosa e fedele al dettato husserliano – la fenomenologia presuppone come dato previo e indispensabile il soggetto come soggetto: per quanto ciò sia del tutto motivato entro gli ambiti di quella ricerca, l'assunzione di una simile nozione in antropologia pregiudicherebbe il percorso successivo. In termini più espliciti, il momento iniziale della nostra riflessione non deve essere svolto con metodo fenomenologico (in senso strettamente husserliano): la ricognizione infatti non può presupporre come dato imprescindibile e determinante l'esistenza dell'io. Inoltre, d'altra parte, non ci pare corretto né vantaggioso usare il termine «fenomenologia» semplicemente per determinare una ricognizione generica e ad ampio spettro di ciò che comunemente è detto antropologico: mantenere la specificità del termine ci pare offrire il vantaggio di riconoscere la qualifica particolare della ricerca, evitando nel contempo confusioni che possano introdurre rischi di equivocità.

Si potrebbe a questo punto affacciare un'ulteriore obiezione, che muove dalla convinzione per cui, nonostante ogni precauzione contraria, il soggetto è inevitabilmente (e da sempre) implicato in ogni conoscenza umana; conseguentemente sarebbe più onesto e coerente dichiarare un simile dato, evidente e ovvio, introducendolo senza remore nell'argomentazione. In effetti, il soggetto è parte in causa in tutte le ricerche, dalle scientifiche alle filosofiche, a maggior ragione nella domanda antropologica, dove si registra una coincidenza particolarmente evidente tra interrogato e interrogante. Si potrebbero citare altre motivazioni a sostegno di una simile obiezione: l'identità umana sembra infatti facilmente affermabile in prima battuta da chi ricerca; inoltre, l'interrogante ha una percezione interna di sé (introspezione) e quindi è in grado di cogliersi anche come interrogato<sup>10</sup>; ciò permetterebbe di evidenziare lo specifico filosofico, dal momento

<sup>10</sup> Così, ad es., E. CORETH, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1991<sup>3</sup> (or. 1976).

che l'identificazione tra interrogante e interrogato potrebbe essere giustificata e argomentata solo dalla filosofia<sup>11</sup>.

Tuttavia, pur indicando spunti senz'altro condivisibili, l'obiezione non risulta del tutto persuasiva, tanto che non tutti ritengono che l'individuo interrogante abbia natura personale e possa definirsi soggetto. In altri termini, pur accogliendo l'idea che vi sia un'implicazione interna alla procedura dell'interrogazione, non viene automaticamente accettato il contenuto specifico della nozione di soggetto/persona (perché non è ritenuto decisivo o non riconosciuto come tale: potrebbe essere solo in apparenza proprio dell'uomo o appartenere all'impersonale dell'uomo, secondo quanto sostenuto da più parti)<sup>12</sup>: tali contenuti potrebbero essere introdotti surrettiziamente, a seguito della scontata identificazione tra interrogante e interrogato.

Riprendendo l'impostazione suggerita e tentando di darne una formalizzazione più rigorosa, ci sembra necessario escludere decisamente ogni risoluzione «dall'alto» o «dall'esterno» dell'antropologia: appare infatti scorretto qualificare, in forma pregiudiziale, l'uomo, muovendo da una definizione elaborata altrove e applicata poi in modo deduttivo; così si «costringerebbe» l'uomo entro una categoria diversa – più ampia o più generica – senza che vi sia in precedenza un'adeguata giustificazione della sua perspicuità.

Ciò vale non solo per la gnoseologia, ma anche per la metafisica: se all'inizio dell'indagine venissero applicate all'uomo nozioni lì elaborate per tutti gli enti esistenti (forma, sostanza, essenza...), ci troveremmo di fronte a un pesante condizionamento – anche nel caso in cui tali concetti risultassero perfettamente appropriati – dal momento che non è detto

<sup>11</sup> Per sé, l'introspezione è parte integrante anche della psicologia, in particolare del colloquio terapeutico; tuttavia, l'interiorità lì considerata (e oggetto di narrazione e studio) è molto più aderente al vissuto del singolo, in particolare alla sua unica vicenda biografica, per cui non può diventare argomento di trattazione sistematica (come è nel caso della filosofia).

<sup>12</sup> Potrebbero essere ricordati gli studi attinenti alle scienze umane, la mentalità intrinseca al positivismo, le tesi sostenute da Esposito e Marchesini. Per questi ultimi, cf, ad es., R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale* (= Biblioteca Einaudi 232), Einaudi, Torino 2007; ID., *Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche*, a cura di M. SAIDEL - G.V. ARIAS (= Volti), Mimesis, Milano 2012; R. MARCHESINI, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza* (= Saggi. Scienze), Bollati Boringhieri, Torino 2002; ID., *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista* (= Strumenti/Scenari 81), Dedalo, Bari 2009.

che lo specifico umano sia adeguatamente descritto da nozioni elaborate attraverso differente formalizzazione: probabilmente non riuscirebbero a descrivere l'antropologico se non a prezzo di continui ed estenuanti aggiustamenti. Una simile esclusione riguarda in particolare l'anima, considerata il cuore dell'antropologia da una consolidata e autorevole tradizione: la sua esistenza e la sua pacifica identificazione con l'uomo, se poste all'inizio della trattazione, di fatto ne pregiudicherebbero lo svolgimento, precludendo la ricerca.

In termini più formali, appare indispensabile evitare che si elabori una riflessione filosofica esclusivamente deduttiva o predeterminata, che precinda dall'esperienza, finendo così per dare vita a una sorta di dogmatismo, incapace di offrire giustificazioni consistenti e argomentate: infatti ciò che appare discutibile in questa impostazione non è tanto il contenuto (gnoseologico o metafisico), quanto il deduttivismo in essa presente; corretto invece sarebbe il procedimento che fosse in grado di giungere a una conclusione metafisica prendendo avvio da un'attenta analisi del dato esperienziale. È in questa direzione che si è mosso Kant e, più o meno marcatamente, l'antropologia filosofica novecentesca, pur di fatto concludendo a una pratica (se non teorica) esclusione della metafisica dalla riflessione filosofica sull'uomo: la pregiudiziale antidogmatica (in senso kantiano) diventa infatti molto spesso un'esclusione (ultimamente aprioristica) della metafisica. Specularmente, anche questo esito evidentemente risulta problematico e discutibile – e in ultima istanza inaccettabile –: che l'antropologia debba tener conto dell'esperienza e dell'interpretazione che l'uomo abitualmente dà di sé appare del tutto plausibile; che ciò non debba essere pregiudicato da un'inserzione metafisica che ne trascuri il dato, proponendosi surrettiziamente e preventivamente come la soluzione del problema, appare legittimo; tuttavia, al contrario, è del tutto ingiustificata l'esclusione previa di qualsiasi considerazione che porti ad approfondimenti di carattere ontologico. Pertanto, in termini sintetici, indipendentemente da come si configura di fatto la riflessione antropologica, l'opportunità di uno scavo metafisico, lo spazio riservato ad esso, i temi selezionati e il loro svolgimento devono essere giustificati all'interno (e non all'esterno) di una riflessione filosofica sull'uomo; solo in questo modo ci pare che si diano i presupposti perché l'antropologia si sviluppi *iuxta propria principia*.

## 2. Il tratto «osservazionale»

Dando ora un contenuto positivo a quanto fin qui accennato (in particolare allo spunto iniziale), ci pare indispensabile chiarire che cosa si debba intendere con «osservazione»: essa, innanzi tutto può e deve essere identificata con lo sguardo abituale e quotidiano sull'esistenza nelle sue molteplici forme; inoltre in un simile atteggiamento devono e possono rientrare a pieno titolo anche le conoscenze più astratte di carattere scientifico (identificabili con la fisiologia, la chimica, la biologia, la medicina, le neuroscienze... e più lateralmente con la zoologia), le elaborazioni culturali in cui si sono codificate le visioni dell'uomo nei secoli o nei gruppi sociali dislocati nel mondo, le comprensioni teoriche che sono state prodotte a partire dalle diverse modalità del vivere umano, dalla visione più individuale e concentrata sulla risonanza emotiva (psicologia), alla strutturazione del vivere civile (sociologia), all'elaborazione simbolica dei significati intravisti e vissuti nelle molteplici culture (antropologia culturale).

La composizione di tanti e diversificati saperi non è evidentemente automatica, pacifica o immediatamente armonica; essa deve piuttosto essere raggiunta con pazienza e attenzione, con la preoccupazione vigile affinché non si ingenerino confusioni o sovrapposizioni indebite, prodotte magari più dall'arbitrio o dalla superficialità, che non da obiettive difficoltà. Tuttavia, l'integrazione dei diversi approcci ci pare si possa raggiungere evitando di impostare le relazioni tra i diversi saperi a partire da una presunta gerarchia delle conoscenze, eventualmente «corretta» precisando il rapporto tra i diversi stadi in termini di *Aufhebung*, cioè di superamento e nel contempo integrazione a un livello superiore di quanto elaborato nella precedente disciplina (giudicata inferiore). Infatti, le conoscenze formulate dalle singole scienze sono sguardi («osservazioni», appunto) sull'(identico) «oggetto-uomo» a partire da interrogativi e prospettive differenti, impensabili come domande gerarchicamente strutturate: l'idea di un tale ordine deriva probabilmente da una sorta di strutturazione delle componenti umane di cui le singole scienze si occupano; in realtà, tali ambiti sono determinati da una restrizione dell'oggetto, ottenuta dagli interrogativi posti dalle singole scienze, che introducono una selezione astratta dei dati (operazione indispensabile perché solo attraverso di essa è possibile perseguire l'obiettivo proposto). Nel contempo, è impensabile che le diverse discipline si diano separatamente, senza alcun tipo di relazione tra loro: dal momento che l'uomo ha una forma unitaria, si danno inevi-

tabilmente interazioni tra gli aspetti presi in considerazione dalle diverse materie; è dunque inevitabile che quanto trattato in specie da una scienza non solo non sia trascurato da un'altra, ma che venga ripreso e riletto sotto diversa prospettiva; dunque è opportuno che un sapere cerchi interazioni, rimandi e rinvii, che a sua volta lascino intravedere una convergenza dei dati o una conferma indiretta delle conoscenze elaborate con una specifica metodologia; eventuali divergenze, smentite o contestazioni derivanti da altre conoscenze possono e devono essere colte come spunti per ulteriori approfondimenti o ripensamenti.

In termini più astratti e generali, mentre è logicamente impossibile affermare una contraddizione in senso formale delle conoscenze acquisite nei vari ambiti del sapere (dal momento che l'unità dell'oggetto indagato non l'ammette), appare indispensabile delineare in positivo come le diverse conoscenze si compongono tra loro: per questo motivo occorre, in via preliminare, tener conto in modo appropriato della natura del sapere delle singole scienze, determinata non semplicemente ed esclusivamente dalla selezione degli ambiti materiali da esaminare, ma anche dalle modalità di interrogazione, dalle particolarità con cui vengono indagati i singoli aspetti, tratte le conclusioni ed elaborate le sintesi generali: inevitabilmente, pertanto, quanto complessivamente prodotto dalle singole scienze non è solo un puro e semplice dato materiale che può essere estrapolato e riportato tale e quale in altri contesti ed entro argomentazioni differenti, dal momento che l'impostazione della domanda non è semplicemente un dato previo, totalmente staccato dal seguito delle riflessioni, ma permea l'intero processo, l'insieme delle considerazioni svolte e dei risultati raggiunti. Da ciò deriva che l'integrazione dei contenuti di una scienza con un altro sapere comporti una debita ridiscussione e ricomprensione all'interno della nuova prospettiva: ciò significa che un simile procedimento e, a maggior ragione, le convergenze o coincidenze di analisi più o meno apparenti non possono essere invocate da una parte o dall'altra come elementi per un'irrefutabile confutazione o un'inappellabile conclusione che impedisca ogni ulteriore approfondimento; dall'altra parte, al contrario, la smentita di un dato all'interno di un altro procedimento conoscitivo deve certamente essere presa sul serio come radicale contestazione posta a considerazioni che altrove sembrano non essere giustificate: pertanto una simile circostanza deve essere colta come un'obiezione inaggirabile, cui però deve essere cercata una risposta entro gli ambiti e i processi propri della scienza che accoglie la critica.

In questo contesto, lo sguardo proprio della filosofia non può che configurarsi come sintetico, mosso da un lato dalla ricerca di una forma unitaria dei diversi saperi, dall'altro spinto dall'esigenza di individuare e giustificare la specificità dell'essere umano (naturalmente senza vanificare o annullare ciò che è condiviso con altri viventi – o, più genericamente, con l'ente in quanto tale –). L'approccio sintetico differisce da quello analitico non solo per una minore mole di dati e particolari presi in considerazione, ma anche per la modalità con cui viene formulato – determinata, anche in questo caso, dalla domanda che orienta l'indagine –: la ricerca socratica (sia quella più antropologica che prende spunto dall'oracolo di Delfi «conosci te stesso», sia quella più ampia mossa dall'interrogativo «che cos'è?») può certo dare origine a molteplici risposte, tutte comunque accomunate dall'esigenza di trovare ciò che in modo unitario e sintetico permette di offrire uno sguardo duraturo e compiuto sull'essere umano.

Qui evidentemente ci si può anche scontrare con il rifiuto pregiudiziale di una simile accezione di filosofia, specie se quest'ultima è associata all'individuazione di ciò che è stato identificato con l'«essenza» umana: oltre alla generale contestazione della nozione in ambito metafisico, ci sono difficoltà ulteriori entro l'ambito propriamente antropologico, derivanti dalla constatazione della specificità dell'uomo, non definibile come semplice sostanza immutabile al pari delle altre, essendo dotato di una capacità di modificarsi in forma autonoma e di una conseguente possibilità di vivere la dimensione temporale in modo del tutto particolare<sup>13</sup>. Non ci pare tuttavia che una simile questione debba essere affrontata in questa sede preliminare, durante la valutazione del metodo più adatto per elaborare l'antropologia. Che la filosofia debba arrivare a individuare ciò che determina l'uomo in quanto tale in modo unitario e sintetico appare un'esigenza difficilmente eludibile; invece, che ciò debba essere espresso in termini metafisici essenzialistici è tutt'altra questione, che naturalmente deve diventare oggetto di discussione durante lo svolgimento della riflessione: i motivi a favore o contro una simile affermazione non possono

<sup>13</sup> È quanto sottoposto all'attenzione della filosofia con particolare efficacia dalla descrizione della libertà di G. PICO DELLA MIRANDOLA, «Oratio», in P.C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, testo latino, versione italiana, apparato testuale a cura di S. MARCHIGNOLI (= Campi del sapere), Feltrinelli, Milano 2000, 100-153.

essere elaborati in questa sede, ma devono essere mostrati e raccolti nell'analisi delle forme concrete e abituali in cui si dà l'esistenza umana.

Lo sguardo unitario non è però il solo elemento in grado di connotare la specificità filosofica della riflessione (come troppo spesso è accaduto all'interno della cosiddetta antropologia filosofica novecentesca): per quanto sia un'operazione indispensabile e ineludibile, da sé sola può essere interpretata semplicemente come una sorta di combinazione di dati, articolati certo secondo una logica interna, ma incapaci di evidenziare un tratto realmente speculativo, insito nello sguardo sintetico; al contrario, una riflessione autenticamente filosofica deve piuttosto articolarsi prendendo spunto dalle domande più fondamentali e radicali, che da sempre connotano il suo procedere: infatti, più che sul funzionamento, gli eventi e le dinamiche messe in atto dagli enti, la filosofia si interroga sulle loro ragioni – in qualunque modo vengano configurate: secondo un'accezione causale (come vuole la visione aristotelica), motivazionale, esistenziale, ontologica...<sup>14</sup>. In riferimento all'antropologia, la domanda filosofica prende la forma di una ricerca dei significati di ciò che si dà nell'esistenza, facendo interagire la singola situazione umana con la molteplicità delle esperienze di ogni individuo e con l'intero dell'uomo, determinando la specificità di quest'ultimo dai riferimenti e dai legami con gli altri, con gli enti e ultimamente con l'orizzonte complessivo dell'essere in quanto tale.

Spetta in modo precipuo alla filosofia compiere un'interrogazione simile: infatti da sempre viene riconosciuto che è nella sua natura la capacità di interrogarsi sul tutto in quanto tale (e non semplicemente su ogni ente); essa sola è perciò in grado di rimodulare la domanda iniziale, specie nel caso in cui sia avvertita come poco pertinente, priva di profondità o di ampiezza, incapace di comprendere e delineare orizzonti totalizzanti (nonostante la conoscenza umana risulti strutturalmente limitata). Solo in questo modo infatti è possibile per la filosofia giungere a uno sguardo autenticamente sintetico, non prodotto semplicemente dall'equilibrio delle diverse componenti individuate, ma elaborato dall'intuizione dell'orizzonte di senso, il solo che è in grado di rivelare la ragione ultima dell'esistenza dell'uomo.

<sup>14</sup> È ormai pacificamente riconosciuto che la domanda ultima e radicale sia stata formulata da Leibniz: «Perché l'essere piuttosto che il nulla?». Sul suo significato e sulle variazioni dell'interrogativo, cf L. PAREYSON, «La “domanda fondamentale”: “perché l'essere piuttosto che il nulla?”», *Annuario filosofico* 8 (1992) 9-36.

### 3. *L'approccio ermeneutico*

Per tutti questi motivi ci pare utile e nel contempo indispensabile configurare il nostro procedere come «ermeneutico»: senza smentire, rinnegare od oltrepassare quanto espresso finora, il termine ci sembra permetta di riconfigurare il taglio «osservazionale» in una forma più adeguata e coerente con il contesto filosofico attuale, andato evolvendosi e precisando nei decenni successivi alla riflessione kantiana. È infatti possibile rinvenire una discreta continuità con quanto lasciato intuire dal filosofo tedesco: l'«osservazione» non può certamente limitarsi a una semplice raccolta di dati ritenuti espliciti, pacifici o addirittura incontrovertibili; essi piuttosto sono sempre espressi entro un contesto interpretativo che ne evidenzia il significato, il valore e l'importanza per la persona che li vive e per la cultura che li esprime.

Con «ermeneutica» intendiamo riferirci non ad una generica filosofia dell'interpretazione, quanto piuttosto al significato specifico che si è venuto configurando nel secolo scorso, quando il termine, svincolato dall'oggetto testuale, è andato assumendo come referente tutti gli enti e in particolare l'esistenza umana nella sua complessità<sup>15</sup>; escludiamo pertanto significati decisamente obsoleti, spuri o marginali, impoverenti le potenzialità insite in una tale metodologia (anche per il nostro discorso): in dettaglio, ci sembra indispensabile abbandonare non solo la limitazione all'esclusiva problematica del fraintendimento o la declinazione romantica della conoscenza delle intenzioni recondite dell'autore del testo<sup>16</sup>, ma anche rifiutare l'identificazione con il relativismo o il nichilismo, così come proposto in specie da Vattimo<sup>17</sup> e più in generale dagli autori del postmoderno.

<sup>15</sup> Per i riferimenti storici a quanto qui accennato, si veda, per es., M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica* (= Studi Bompiani. Filosofia e scienza), Bompiani, Milano 1988; G. MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione* (= Idee/filosofia 112), Città Nuova, Roma 1997<sup>2</sup>; F. BIANCO, *Introduzione all'ermeneutica* (= Manuali Laterza 114), Laterza, Roma-Bari 1998 o qualsiasi altra ricostruzione storica della vicenda.

<sup>16</sup> Si pensi in particolare alla posizione di Schleiermacher, la cui posizione sull'argomento può essere ritrovata nella raccolta di scritti: F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Ermeneutica*, a cura di M. MARASSI (= Testi a fronte 25), Rusconi, Milano 2000.

<sup>17</sup> Si veda, al riguardo, il primo capitolo di G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia* (= Lezioni italiane 10), Laterza, Roma-Bari 1994, 3-19, significativamente intitolato «La vocazione nichilistica dell'ermeneutica».

Ciò che, entro la configurazione corrente di ermeneutica, ci pare indispensabile per la nostra ricerca è determinabile a partire dalle coordinate già insite nelle riflessioni elaborate sul testo: in particolare, come lo scritto risulta comprensibile solo entro una costante interazione con il suo contesto (immediato e remoto) e con il decisivo apporto del soggetto che vi indaga a partire dalle sue precomprensioni, dalla strumentazione culturale e più in generale dalla propria configurazione esistenziale, così allo stesso modo ci si può accostare all'esistenza umana solo attraverso un approccio personale entro il quale prende corpo l'interesse per la ricerca – all'interno del quale viene formulandosi l'interrogativo che funge da guida –. Infatti, indipendentemente dalle considerazioni specifiche sui contenuti, appare indiscutibile e facilmente constatabile l'insuperabilità del fatto che un approccio sia comunque indispensabile per conoscere qualunque cosa; ogni accostamento a un problema non può prendere forma in modo anonimo, indeterminato o asettico perché sempre è connotato da configurazioni storiche e personali insopprimibili<sup>18</sup>; ne deriva, inoltre, una diversificazione profonda delle ricerche che rimarcano la specificità di chi le intraprende o ne sponga la comprensione ottenuta<sup>19</sup>.

Anche solo gli accenni evocati lasciano intravedere il senso specifico del ricorso all'ermeneutica: non si tratta di incoraggiare una lettura intimistica di carattere introspettivo, a cui si opporrebbe una spiegazione razionalistica e ultimamente scientifica fondata su dati esterni facilmente riscontrabili; in altri termini, non intendiamo in alcun modo avallare un ritorno alla contrapposizione tra spiegare (*erklären*) e comprendere (*verstehen*) e dunque alla separazione e all'opposizione tra scienze della natura e scienze dello spirito (o scienze umane), come è stato soprattutto

<sup>18</sup> Un'identica conclusione può essere raggiunta anche attraverso altre considerazioni e a partire da impostazioni differenti: emblematica, da questo punto di vista, la riflessione fenomenologica che fa dell'«universale correlazione tra soggetto e oggetto» (intenzionalità) uno dei suoi capisaldi (benché tuttavia ne dia poi una descrizione in termini esclusivamente formali). Sull'insopprimibilità della prospettiva del soggetto, si veda l'illuminante riflessione svolta a partire dalla percezione del cubo da M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione* (= Studi Bompiani. Filosofia), Bompiani, Milano 2003 (or. 1945), 277-279.

<sup>19</sup> Da quanto affermato non si può e/o si deve dedurre una connotazione dell'uomo come persona: il carattere metodologico della nostra argomentazione certamente non lo consente, benché una simile conclusione possa essere in qualche modo raggiunta a partire proprio da simili osservazioni.

all'inizio del secolo scorso<sup>20</sup>. Da un lato, infatti, non pare per nulla giustificato limitare l'oggetto d'indagine dell'ermeneutica al solo fattore interno dell'esperienza umana (quasi fosse possibile una divisione così netta entro una realtà molto unitaria); dall'altro non si può né escludere né enfatizzare il sapere proprio delle scienze (naturali e umane) ritenendolo l'unica conoscenza autentica o perlomeno quella ultimativa (e quindi fondativa delle sue stesse argomentazioni): infatti, tale approccio, da un lato, è parte integrante della *forma mentis* moderna con cui ci accostiamo alla realtà<sup>21</sup>, dall'altro necessita una fondazione del proprio darsi che sia in grado di giustificarlo.

Certamente, dentro la tensione evidenziata nel dibattito evocato, si può ritrovare la contrapposizione tra conoscenza analitica e sguardo sintetico, in larga misura portata all'attenzione della discussione filosofica dall'*opus maior* di Gadamer, *Verità e metodo*<sup>22</sup>. In riferimento al nostro discorso, possiamo sintetizzare il guadagno teoretico del dibattito<sup>23</sup> registrando il fatto che, se è vero che la tensione tra analisi e sintesi non è risolvibile in favore dell'uno o dell'altro corno dell'alternativa, è altrettanto vero che in essa sono presenti vantaggi significativi, nella misura in cui la ricerca metodica e puntigliosa non impedisca una comprensione diversa, frutto di uno sguardo più distaccato e meno concentrato su un aspetto settoriale, e nello stesso tempo l'elaborazione di un sapere sintetico non avvenga prescindendo o contraddicendo le conoscenze raggiunte attraverso l'ana-

<sup>20</sup> Per una ricostruzione del dibattito, cf P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (= Reprints 131), Einaudi, Torino 1979. La discussione si è poi protratta in ambito anglosassone: cf P. ROSSI (ed.), *La teoria della storiografia oggi* (= La cultura 79), Il Saggiatore, Milano 1988<sup>2</sup>.

<sup>21</sup> Indipendentemente dalle conoscenze dettagliate in possesso di ciascuno, l'approccio scientifico, al pari di ogni altro fenomeno culturale, è parte integrante della persona nel suo darsi attuale.

<sup>22</sup> Cf H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. VATTIMO (= Studi Bompiani. Filosofia e scienza), Bompiani, Milano 1989<sup>6</sup> (or. 1960).

<sup>23</sup> Si vedano in particolare i confronti con la critica delle ideologie e con la decostruzione: cf K.-O. APEL - C.V. BORMANN - R. BUBNER - H.G. GADAMER - H.J. GIEGEL - J. HABERMAS, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, editoriale di G. RIPANTI (= Giornale di Teologia 117), Queriniana, Brescia 1992<sup>2</sup> (or. 1971); J. DERRIDA, «Buone volontà di potenza. (Una risposta a Hans-Georg Gadamer)», *Aut aut* 217-218 (1987) 59-60; «Ermeneutica come atto di scrittura. Colloquio con Paola Maratti-Guénoun», *Teoria* 15/1 (1995) 95-104; H.G. GADAMER, *Verità e metodo 2. Integrazioni*, a cura di R. DOTTORI (= Studi Bompiani. Filosofia), Bompiani, Milano 1996, 291-370.

lisi metodica. Naturalmente, essendo la nostra conoscenza profondamente connotata in senso discorsivo, sarà inevitabile, anche per la filosofia, l'accostamento parziale e limitato a una delle esperienze umane: tuttavia, l'approccio (soprattutto quello iniziale) – non potrà configurarsi in modo settoriale (prescindendo dalle dinamiche interpretative) – non andrà sopravvalutato, né ritenuto un discorso concluso e completo, se non al termine della ricognizione del tema e della riflessione svolta nella sua interezza.

Ampliando il discorso, è nell'interazione con le forme culturali che si può apprezzare la validità dell'ermeneutica come metodo adeguato per la nostra ricerca; in particolare, tale «vantaggio» è ben riscontrabile nel confronto con la fenomenologia, cui spesso è stata accostata non senza fraintendimenti e sovrapposizioni indebite<sup>24</sup>. La differenza, tuttavia, per quanto ci riguarda, non è secondaria o marginale: infatti, come si è visto, la filosofia di Husserl e dei suoi seguaci presuppone come punto di partenza indiscusso il soggetto, definito nei suoi tratti dalla riduzione gnoseologica (o *epoché*), avulso pertanto dalla storia (propria e collettiva), del tutto impersonale, privo di qualsiasi connotazione culturale. Oltre al limite evidenziato in precedenza, la fenomenologia pretende di elaborare un discorso compiuto su un'entità astratta, di fatto inesistente: l'approccio ermeneutico invece integra fin da subito nella riflessione sull'uomo la dimensione culturale, ritenendola non un dato da considerare successivamente, perché secondario e superfluo, quanto piuttosto un elemento che innerva, plasma e configura secondo proprie caratteristiche ogni aspetto dell'esperienza umana, indispensabile per descrivere il soggetto nella sua complessità e per permettere la conoscenza dell'uomo nella sua totalità<sup>25</sup>.

Il fatto che si dia un contesto culturale e personale, ultimamente non totalmente oltrepasabile o eliminabile, è elemento su cui insistere per compiere ulteriori passi nella conoscenza dell'uomo. Prescindendo da considerazioni trascendentali (che potrebbero opportunamente essere riprese nella parte successiva), è possibile approfondire l'indagine tenendo conto che la cultura non si configura solo come uno strumento teorico adatto per la conoscenza dell'uomo, ma, essendo parte integrante e ineliminabile dell'esperienza umana, deve essere considerata anche una fonte

<sup>24</sup> Prendiamo distanza pertanto da quegli autori (primo fra tutti Ricoeur) che, forse a motivo del proprio itinerario intellettuale, rimarcano (maggiormente) gli elementi di continuità tra fenomenologia ed ermeneutica.

<sup>25</sup> Il senso della produzione di Foucault può essere ritrovato in quest'ambito.

di riflessione per il tema antropologico: al suo interno, infatti, è possibile rinvenire gran parte della percezione che l'uomo ha di sé, benché ciò non possa dirsi una comprensione universale, caratterizzante dunque immediatamente l'uomo in quanto tale. In altri termini, all'interno del darsi effettivo delle singole culture è rintracciabile un'indicazione dei contenuti con cui l'uomo pensa a se stesso.

Il luogo più emblematico per cogliere la fecondità di quanto detto è rappresentato dal linguaggio<sup>26</sup>, l'elemento culturale per eccellenza, la modalità privilegiata con cui l'uomo elabora la conoscenza di sé in quanto uomo; il linguaggio, tuttavia, non è solo una modalità esteriore, ininfluyente e irrilevante per l'essere proprio dell'uomo: la sua costituzione simbolica, l'etimologia, la costruzione sintattica, le espressioni proverbiali, persino il gergo o lo *slang* di un gruppo sociale possono diventare oggetto su cui riflettere per evidenziare i contenuti delle rappresentazioni che l'uomo dà di sé (comprehensive, eventualmente, delle evoluzioni sperimentate per giungere al traguardo attuale). Appare infatti senz'altro interessante raccogliere le comprensioni (non sempre teorizzate, perlopiù espresse in modo simbolico) ma certamente insite in forme consolidate, sociali e tradizionali, contenenti immagini antropologiche: esse, nonostante siano limitate temporalmente e non condivise universalmente, sono comunque meritevoli di considerazione per il carattere evocativo che racchiudono: nell'allusione di un'immagine può trasparire uno spunto di riflessione per cogliere l'umanità nel suo intero.

Perciò, in termini più generali, anche l'approccio al dato culturale può fornire dati di riflessione, in grado di far emergere una comprensione autentica dell'essere umano: infatti l'espressione culturale (mai avulsa dall'esperienza vissuta e dalle sue codificazioni sociali e tradizionali) può favorire l'avvicinamento a una comprensione dell'antropologico – benché non formalizzata in modo teoretico e universale –: perché sia tale, è indispensabile che ciò avvenga senza prescindere dalla simbolicità del culturale e ritrovando dentro i dati contingenti le modalità per ridire, in modo più argomentato e persuasivo, i tratti dell'universale umano secondo le modalità proprie della filosofia.

<sup>26</sup> Si può ritrovare in questo ambito una sorta di luogo originario della riflessione messa in atto dall'ermeneutica novecentesca: del resto, l'estensione del referente all'intero trova la sua giustificazione nelle riflessioni svolte sul tema.

Infine, l'ermeneutica, essendo un sapere derivante dalla continua interazione tra esperienza concreta e contesto interpretativo (circolo ermeneutico), non prescinde da nessun ambito di riflessione, giunge anzi a includere al proprio interno anche le domande ultime, aprendo un orizzonte di intelligibilità, in cui la filosofia può affrontare le questioni più rilevanti e decisive, comprese quelle riguardanti il senso. Il contesto ultimo infatti non può essere ristretto arbitrariamente e preventivamente né ad approcci settoriali e analitici, né a problematiche esclusivamente antropologiche – per quanto queste ultime siano l'oggetto specifico della ricerca –: essendo infatti sempre possibile delineare un orizzonte più ampio di quanto intravisto in un primo tempo, si dischiude la possibilità di interrogarsi sulle problematiche complessive del sapere e dell'esistenza, giungendo a illuminare compiutamente le domande e le risposte (più o meno parziali) ricavate dall'approfondimento dell'esistenza umana e della realtà in generale. Si instaura, in altri termini, una dinamica (a rigore inarrestabile) che amplia complessivamente lo sguardo e approfondisce la ricerca, fino a includere l'interrogativo fondativo e la problematica sul senso del tutto: paradossalmente – nonostante la *vulgata* più diffusa e *à la page!* – l'impostazione ermeneutica apre a questioni decisive e fondamentali: a motivo di questa strutturazione, anela alla comprensione del tutto, più che chiudersi su prospettive ristrette o limitarsi a esiti nichilistici; si relaziona alla verità, più che perdersi in interpretazioni autoreferenziali; continua ad approfondire e manifestare l'inesauribilità dell'essere, più che limitarsi a dichiararne la fine destinale<sup>27</sup>.

#### 4. Le opzioni teoretiche sottese

Prima di proseguire il percorso intrapreso, ci pare utile accennare ad alcune delle opzioni teoretiche compiute nel delineare il metodo dell'antropologia filosofica. Tali determinazioni sono state qua e là già messe in luce; riteniamo tuttavia opportuno riprenderle con maggiore chiarezza

<sup>27</sup> Sotto il profilo metodologico rimane comunque aperta la possibilità di un'eventuale riduzione al cosiddetto metodo scientifico stretto (restrizione del comprendere/*verstehen* allo spiegare/*erklären*, per usare la terminologia e la contrapposizione teorica del primo Novecento) o concludere in forma nichilistica la propria ricerca. Tuttavia, l'«onere della prova» spetta a chi sostiene simili esiti, non viceversa (come pare in diverse pagine di Vattimo).

e ordine, portando in evidenza la consapevolezza che ci ha orientato: le scelte adottate fanno riferimento a un orizzonte speculativo rilevante – di fatto non trascurato dalla nostra ricerca – che per correttezza richiamiamo brevemente.

Come già detto in precedenza, infatti, la procedura di una ricerca non è mai una questione esclusivamente di carattere tecnico, dal momento che coinvolge livelli gnoseologici e ontologici, che, da un lato, possono maggiormente motivare i passi compiuti, dall'altro sono di fatto opzioni speculative, per la cui fondazione sono necessarie ulteriori giustificazioni, la cui pertinenza potrebbe compiutamente apparire soltanto entro un'ampia e approfondita discussione dei molteplici elementi in gioco: ci limitiamo a una sorta di indice dei temi più importanti, che andrebbero meglio delineati, discussi e giustificati, e che qui non possono essere trattati con la debita profondità, data la dimensione circoscritta del presente saggio.

Nelle nostre indicazioni metodologiche ci siamo mossi nella convinzione che risulti insostenibile un modello deduttivo del sapere, specie se fondato su un punto di partenza assoluto, non bisognoso di ulteriore fondazione, raggiunto logicamente, a partire dal quale si possano ricavare in forma più o meno stringente tutti gli altri elementi. In una simile prospettiva ci è parso necessario escludere qualsiasi riflessione elaborata in altra sede, i cui addentellati antropologici siano di fatto assunti senza vaglio critico e trasposti materialmente senza tener conto della domanda antropologica. Operazioni simili peccano di una sorta di apriorismo che impedisce un'autentica comprensione della specificità sia dell'esperienza umana sia della ricerca teorica su di essa.

Piuttosto, ci sembra indispensabile elaborare un sapere antropologico a partire dai principi propri della materia, prendendo spunto e facendo riferimento costantemente all'insieme dell'esperienza umana e al suo significato esistenziale. Perché ciò si dia in modo autentico e pieno, è indispensabile delineare un modello di sapere in cui ci sia una costante correlazione tra l'esperienza e il suo contesto, nella varietà delle sue sfaccettature: le realtà temporalmente contigue, le esperienze simili, i significati correlati, le comprensioni teoriche, l'orizzonte di senso nella sua complessità più ampia...

Per questo motivo riteniamo che il modello ermeneutico sia il più idoneo ad elaborare la circolare interazione tra il dato sperimentato e l'insieme di significati in esso presenti ed espressi culturalmente in forma simbolica.

L'assunzione di una simile formalità gnoseologica comporta evidentemente delle opzioni teoretiche complessive. In negativo, ciò esige che la filosofia non si pensi come una realtà autoreferenziale che prescindendo da elementi estranei al suo sapere; anzi, in modo più radicale, occorre che riconosca il suo carattere «secondo» rispetto a ciò che c'è: non solo non è l'origine, ma neanche può porsi all'origine; piuttosto, prende avvio da un dato già esistente (nel caso dell'antropologia, l'esistenza umana), ne cerca la comprensione, rimandando costantemente ad esso come al suo referente ultimo, e approda a una conoscenza del tutto, che – pur nella parzialità dovuta alla limitatezza degli strumenti a disposizione – costituisce un sapere autentico, perché cosciente delle proprie potenzialità. Nel caso dell'antropologia, una simile conoscenza assume il volto di una comprensione esistenziale che mira non solo a una teoria astratta, ma anche a suggerire le vie per approdare al compimento dell'essere umano – in una conoscenza che integra anche la dimensione pratica ed etica –.

In positivo, l'esclusione dell'autoreferenzialità si coniuga come stretta interazione con le forme culturali in cui viene ad espressione l'esperienza umana: quest'ultima infatti non si dà in una modalità pura, distaccata dalle comprensioni, simbolizzazioni, elaborazioni con cui gli uomini interpretano e vivono quanto riconoscono appartenere alla propria identità. Perciò la cultura deve essere assunta come un dato intrascendibile, non trascurabile né secondario, piuttosto necessario non solo per il vivere quotidiano di un gruppo sociale, ma anche per la riflessione filosofica intorno all'uomo. Di più, la cultura deve essere intesa come via d'accesso all'esperienza nella sua complessità e luogo di riflessione utile per comprendere il darsi dell'umanità.

Dal momento che la cultura si connota come un'esperienza intrascendibile, anche la filosofia non può pretendere di esserne «esente»: per i motivi addotti sopra, la connotazione linguistica del sapere rende anche la filosofia una conoscenza connotata culturalmente. Ciò tuttavia non equivale ad affermarne una limitatezza e parzialità che impediscano la comunicazione e una sorta di ritrascrizione dei contenuti entro una cornice diversa dalla precedente: per stare all'ambito linguistico, si può considerare la traduzione come un'analogia utile per comprenderne la possibilità teorica e pratica (pur nell'inevitabile parzialità dell'impresa e della sua buona riuscita). È possibile di conseguenza cogliere come, anche all'interno di una formulazione culturale, si possa dare un'autentica comprensione della verità: nell'originale simbolica propria di un determinato linguaggio

si possono ritrovare le motivazioni in grado di illuminare l'universalità del sapere filosofico, in quanto capace di approcciarsi alla rivelazione del vero. Anche in questa circostanza, per comprendere in modo adeguato le complesse forme di interazione tra connotazione culturale e comprensione della verità, ci viene in aiuto un'adeguata comprensione della forma argomentativa propria dell'ermeneutica: solo nell'interpretazione, connotata storicamente, culturalmente e personalmente è possibile approcciarsi alla verità, la cui comprensione e formulazione non è un accessorio, secondario e superficiale, modificabile a piacimento e in modo arbitrario; l'interpretazione è piuttosto l'insostituibile via d'accesso all'unica verità che si esprime in molteplici enunciazioni, da cui non può prescindere in alcun modo<sup>28</sup>. Perché si possa intendere in questo modo il compito ermeneutico e la sua giustificazione teoretica, evidentemente occorre – lo ribadiamo – una teorizzazione «forte» del pensiero, che non ritenga l'attenzione alle componenti culturali un modo per introdurre surrettiziamente o giustificare il relativismo e il nichilismo.

In positivo, il processo innescato dal desiderio di comprendere attraverso l'interazione con il contesto circostante permette di pensare la ricerca della verità come un'esigenza intrinseca all'approfondimento di quanto emerso, fino a interessare l'orizzonte ultimo del reale, quello connesso alla domanda fondamentale circa il motivo del darsi dell'essere. Si rivela così, anche se solo in modo allusivo, come nella riflessione filosofica sia ineliminabile e insopprimibile la domanda circa il senso del tutto: prende avvio in ogni cultura (perché in ogni forma umana della vita è presente un'interpretazione del senso) ed è portata a espressione critica dalla ricerca filosofica. Non si tratta evidentemente di una questione affrontabile esclusivamente con il metodo proposto: una tale semplificazione non renderebbe ragione né del processo interpretativo proprio di simile metodologia, né valuterebbe correttamente le diverse filosofie elaborate nel corso della storia; tuttavia la varietà dei metodi adottati e delle soluzioni proposte può essere adeguatamente giustificata – mantenendo l'unicità della verità e la molteplicità delle filosofie – solo facendo riferimento al modello teoretico sotteso all'ermeneutica in grado di pensare il rifrangersi della verità/essere nelle interpretazioni grazie al processo rivelativo che autorizza e «sorregge» la varietà delle interpretazioni personali. Inoltre,

<sup>28</sup> Ci rifacciamo per queste rapide osservazioni alla lezione ermeneutica di L. PAREYSON, *Verità e interpretazione* (= Biblioteca di filosofia. Saggi 3), Mursia, Milano 1971.

l'assunzione della necessità di un simile approfondimento non comporta necessariamente che si accetti la questione posta come la più radicale, né che si dia una soluzione coerente con essa: sarà sempre possibile negare valore e importanza alla domanda fondamentale o concludere sostenendo l'insensatezza del reale. Tuttavia entrambe le posizioni (riduzionismo o nichilismo) dovranno essere giustificate sostenendo «l'onere della prova»: la struttura conoscitiva umana ha un'altra impostazione; l'imprescindibilità e la radicalità della domanda sul senso non sono evitabili, nella teoria e nella prassi.

## II. L'APPROFONDIMENTO TRASCENDENTALE

Un primo approfondimento del percorso fin qui svolto è di carattere trascendentale. Appare infatti utile e indispensabile interrogarsi su quali siano le condizioni di possibilità perché si dia l'esperienza umana nella forma sperimentata abitualmente: in un primo significato, il tratto trascendentale della riflessione dovrà emergere dalla possibilità per l'uomo di conoscere e sperimentare se stesso entro le quotidiane esperienze di vita. In conformità con quanto sostenuto ed esplicitato nelle opzioni teoretiche ora indicate, il trascendentale ricercato non dovrà essere inteso in opposizione o in forma separata dall'esperienziale, dal culturale, più in generale da ciò che è limitato nello spazio o nel tempo, circoscritto da una cultura; tale ricerca, piuttosto, dovrà individuare le condizioni di possibilità dell'essere uomo che si danno nelle esperienze vissute, non oltre, indipendentemente, a prescindere o preventivamente da queste.

Tuttavia, tale indagine non potrà essere trascendentale in senso classico, perché dovrà tener conto delle obiezioni sorte nel frattempo su ciò che per quel procedimento filosofico era l'approdo, la soggettività umana. Infatti, se per Kant era tutto sommato pacifico, a seguito della tradizione filosofica moderna, identificare l'uomo con il *cogito*, al punto che poteva proporsi di compiere una rivoluzione copernicana ponendo al centro della riflessione gnoseologica il soggetto e le sue potenzialità<sup>29</sup>, oggi ci troviamo in una condizione culturale e filosofica diversa, che, non solo contesta l'identificazione tra uomo e soggetto conoscente, ma ne mette in dubbio

<sup>29</sup> Cf il famoso passo della *Prefazione alla seconda edizione* (1787): I. KANT, *Critica della ragion pura* (= Biblioteca Universale Laterza 19), Laterza, Roma-Bari 1987<sup>4</sup>, 20.

la stessa esistenza o ne riduce al minimo le capacità, ritenendolo un dato più o meno insignificante per la comprensione dell'uomo in quanto tale<sup>30</sup>.

Si potrà contestare che una simile esigenza sia di fatto poco obiettiva e/o imparziale, perché connotata da una problematica attuale, legata alla critica postmoderna del soggetto e della ragione, capisaldi del cartesianesimo. L'obiezione, tuttavia, non appare stringente: da un lato, infatti, è del tutto pacifico che siano presenti elementi non formali in ogni argomentazione; dall'altro, come si è visto in precedenza, la riflessione filosofica non può esimersi dall'essere determinata culturalmente: appare pertanto indispensabile connotare l'approfondimento trascendentale, individuando le condizioni di possibilità perché si possa dare un soggetto che vive e si interpreta come uomo. Per queste ragioni ci pare che la riflessione trascendentale così connotata potrebbe essere adeguatamente intesa come un approfondimento critico (e non un tradimento) del processo messo in atto dalla filosofia kantiana.

Concretamente, la condizione di possibilità perché si dia un'esperienza percepita come autonoma e libera dell'individuo è rintracciabile nel reperimento della soggettività umana a seguito della domanda «chi?», così come suggerito da Ricoeur<sup>31</sup>. Tale interrogativo non solo non risulta fuori luogo rispetto al processo ermeneutico intrapreso, ma addirittura, in senso proprio, si qualifica come fonte di una vera e propria ricerca trascendentale, capace di individuare – se c'è – l'autentica e radicale condizione, l'unica in grado di consentire il darsi teorico e pratico del soggetto. In tal modo, ci pare, si saldano e articolano correttamente i due momenti del nostro itinerario, la ricognizione ermeneutica dell'esistenza e il suo approfondimento trascendentale: infatti, l'interpretazione dell'esperienza umana può dirsi effettiva solo nella misura in cui indaga la reale possibilità per l'uomo di essere ciò che sperimenta e interpreta della propria condizione, l'esercizio del proprio darsi e dirsi come uomo.

Se il riferimento diretto e immediato per una discussione intorno alle caratteristiche del soggetto non può che essere Husserl e la sua definizione di intenzionalità – formalizzazione più astratta e matura della nozione emersa nella modernità –, l'articolazione effettiva del percorso da attuare

<sup>30</sup> Si consideri, ad es., quanto sostenuto in G. VATTIMO, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1989<sup>2</sup> (or. 1981).

<sup>31</sup> Cf P. RICOEUR, *Sé come un altro*, a cura di D. IANNOTTA (= Di fronte e attraverso. Filosofia 325), Jaca Book, Milano 1993 (or. 1990).

per giungere ad una simile affermazione è ciò che Ricoeur ha definito l'«ermeneutica del sé», la «via lunga» con la quale egli ha connotato l'esigenza di rinvenire le forme della soggettività entro le esperienze vissute e le interazioni con altri, in particolare grazie alla dinamica del riconoscimento, luogo sorgivo della soggettività<sup>32</sup>. Una tale indagine si è poi ulteriormente precisata come ricerca delle potenzialità di cui è capace l'uomo: l'indagine sull'«io posso» è stata infatti individuata dal filosofo francese come il luogo dell'autentica scoperta del soggetto e delle sue caratteristiche, prima fra tutte quella dell'attestazione<sup>33</sup>; un tale ambito d'esperienza permette infatti di comprendere come, all'interno di una potenzialità (*dynamis*) insita in ogni ente in grado di porre in atto delle trasformazioni, si dia la capacità umana di scegliere un'opzione all'interno di un'alternativa, in un'effettiva esperienza di libertà (anche se non assoluta), nella chiara assunzione del suo risvolto etico. L'impostazione perseguita dal filosofo francese ci pare convincente sia per il rilievo dato alla scoperta di ciò che il soggetto è a partire dalle esperienze che vive e in cui si descrive come tale; sia, inoltre, per l'attenzione posta ad articolare in modo equilibrato le dimensioni «impersonali» (o addirittura «non-umane») del soggetto con ciò che invece gli appartiene in forma più propria, in quanto espressione della libertà del suo agire; sia, infine, per il proposito di far entrare e integrare, entro la nozione di soggettività, non solo i motivi e i momenti di attività, ma anche le esperienze e le condizioni di passività, a partire dalle quali soltanto è possibile la libertà umana.

Come si può notare, i brevi cenni elaborati a partire dalla riflessione di Ricoeur permettono di cogliere la bontà di un'impostazione che, nel momento stesso in cui compie un'opzione metodologica (la domanda «chi?»), integra appieno le obiezioni riguardanti il soggetto, arrivando a formulare una sintesi compiuta, non unilaterale né astratta o ideologica: anche in tali «risultati» (più formali rispetto allo sviluppo contenutistico accennato) può maturare la consapevolezza della bontà della proposta metodologica.

<sup>32</sup> Il tema dell'alterità può essere adeguatamente trattato e compreso in relazione alla soggettività solo entro una considerazione ermeneutica del problema: la prospettiva fenomenologica, prendendo avvio dal *cogito* già costituito, non è in grado di cogliere e giustificare il carattere costitutivo dell'alterità per la soggettività (perché considera la prima entro la seconda, già data, prima e indipendentemente da essa).

<sup>33</sup> Cf P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, a cura di F. POLIDORI (= Saggi 39), Cortina, Milano 2005 (or. 2004).

Ritornando al profilo proprio della nostra ricerca, il guadagno riscontrabile nella proposta di Ricoeur è nella duplice esigenza di compiere una riflessione filosofica a partire dall'esperienza umana, non limitandosi a una superficiale raccolta di dati senza che vi sia alcuno sforzo di approfondimento (il momento precedente, di tipo ermeneutico); in secondo luogo, appare meritevole di attenzione lo sforzo di determinare il soggetto e la sua configurazione teorica a partire da quanto emerso, senza presupporre un significato già acquisito (come tale imm modificabile), sia esso elaborato dalla tradizione filosofica oppure formalizzato a partire da una precomprensione, disarticolata e poco omogenea, sottesa alle forme più diffuse dell'interpretazione umana.

Riteniamo però necessario integrare l'impostazione del filosofo francese dando spazio in modo più esplicito a quelle forme di soggettività in senso lato che prendono avvio nell'agire sociale dell'essere umano in tutte le sue dinamiche e dimensioni: per quanto queste realtà non siano in senso stretto identificabili con il soggetto, si possono ritrovare in esse molti elementi ricorrenti nella soggettività individuale che giustificano un'estensione del significato, che permetta di non sottovalutare la dimensione collettiva e sociale dell'essere umano, la cui importanza non è solo di ordine pratico (e quindi tema di riflessione della sociologia), essendo il suo significato pienamente antropologico.

### III. LA DIMENSIONE ONTOLOGICA

Infine, riteniamo opportuno e necessario che la riflessione arrivi a un livello squisitamente ontologico. A ciò si è condotti sia dalle questioni del senso insite in ogni ambito della ricerca sul darsi dell'esistenza umana, sia dalla considerazione della soggettività, messa in luce nella riflessione trascendentale cui si è accennato or ora.

Un tale approfondimento potrebbe, in estrema sintesi, affrontare le seguenti questioni. Innanzitutto sarebbe opportuno concentrare l'attenzione sulla problematica riguardante il senso: la complessità della vicenda umana, le sue «contraddizioni» interne (più o meno apparenti), la molteplicità delle *Weltanschauungen*, le tensioni personali irrisolte, l'esperienza del male in tutte le sue dimensioni (specie etiche)... disegnano lo spazio per una domanda complessiva sull'esistenza e inevitabilmente su tutto ciò che è: l'uomo diventa in questo contesto l'oggetto di un'interrogazione radicale e ultimativa, che, proprio per questo carattere insuperabile, lo pone

allo stesso livello di tutto ciò che esiste; per dirla in termini agostiniani, l'uomo diventa per se stesso *magna quaestio*<sup>34</sup>, ma l'interrogativo è parte di una domanda che investe l'intero e che solo qui può trovare l'orizzonte per disegnare correttamente l'ambito entro il quale compiere la ricerca.

A un secondo livello, è doveroso individuare i motivi per cui l'interrogativo sul senso dell'essere si interseca e si sovrappone all'indagine su ciò che riguarda l'esistenza umana: non si intende certo favorire una comprensione che riduca l'uomo ad alcuni dati minimi (essenzialistici) in comune con tutti gli altri enti (favorendo pertanto una cosificazione dell'essere umano), quanto piuttosto suggerire l'opportunità di una ripresa delle categorie metafisiche fondamentali a partire dalle nozioni e dalle condizioni proprie dell'esperienza antropologica (che possa anche eventualmente introdurre elementi correttivi e opportune variazioni)<sup>35</sup>.

Infine, andrà mostrata l'interazione tra la significatività del dato esistenziale sperimentato e l'interpretazione elaborata dall'uomo. Ciò deve essere indagato a partire da una duplice esperienza, messa in luce nelle ricerche precedenti: non può essere infatti trascurato il fatto che sia proprio l'uomo a cogliere la questione del senso, a darne una comprensione compiuta, a formularne un'interpretazione teorica (personale) ed esistenziale (culturale), benché in forme e con opzioni teoriche molto differenti, sia a livello personale che comunitario; inoltre, la riflessione trascendentale – con l'affermazione della soggettività e libertà umane – chiede di essere approfondita nella direzione di una comprensione della specificità dell'uomo rispetto a tutti gli altri enti: appare infatti decisivo riflettere sul significato ontologico della capacità umana di essere coscienza e libertà – esperienze assenti (o del tutto imparagonabili) entro i modi di darsi dell'essere – e del loro significato in riferimento all'intero. In altri termini, occorre in questo contesto mettere a tema e indagare quale sia la natura ontologica della soggettività, come si possa conseguentemente pensare la differenza con gli enti, quale sia infine il senso del darsi della coscienza in riferimento all'essere in quanto tale.

<sup>34</sup> Cf AGOSTINO, *Confessioni*, 4, 4, 9.

<sup>35</sup> È quanto suggerisce P. HENRICI, «Meta-fisica o meta-antropologia?», in *Metafisica e scienze dell'uomo. Atti del VII congresso internazionale. Centro internazionale di studi e relazioni culturali. Bergamo 4-9 settembre 1980*, Borla, Roma 1982, vol. I, 595-606.

Per tutti questi aspetti, come si può notare, l'antropologia non può dirsi semplicemente una materia propedeutica alla filosofia (come voleva Kant durante il suo insegnamento universitario), ma luogo in cui portare a sintesi i grandi interrogativi (come sosteneva nella *Logica*)<sup>36</sup>, sporgendosi sulle questioni ontologiche decisive, da lui per molti aspetti eluse.

ERMENEGILDO CONTI  
*Seminario Arcivescovile di Milano*  
*Via Pio XI, 32*  
*21040 Venegono Inferiore (VA)*

<sup>36</sup> Cf I. KANT, *Logica* (= Biblioteca Universale Laterza 111), Laterza, Roma-Bari 1999<sup>4</sup> (or. 1800), 19.