Piva Pompeo

APPUNTI DI ANTROPOLOGIA FILOSOFICA E CULTURALE

Ad uso della scuola

Mantova gennaio 1986

a cura del gruppo Mons. Piva

Schema generale

Premessa

I - Concetto di antropologia: profilo storico

1. Le origini della tradizione occidentale: l'essenza dell'uomo è la sua anima
2. La filosofia moderna: l'essenza dell'uomo è il suo pensiero.
3. La svolta antropologica: l'essenza dell'uomo è il risultato della sua prassi storico-sociale e della sua decisione esistenziale-individuale.
4. Il dibattito contemporaneo: la ricerca di una sintesi tra riflessione filosofica e scienze dell'uomo.
5. I problemi posti dall'antropologia culturale moderna

II Concetto di antropologia: ripresa teoretica

1. Linea dell'onto-teologia
2. La crisi del "cogito"
3. L'essenza dell'uomo

a cura del gruppo Mons. Piva

Premessa

Il termine "antropologia", nel significato oggi preminente, indica lo studio del modo umano di vivere attraverso l'osservazione "positiva" e l'analisi "storico-morfologica" delle sue molteplici caratterizzazioni. Inteso in questo senso, esso appare in epoca relativamente recente con J. F. Blumenbach (1752-1840).

L'ampliamento e il radicamento "filosofico" della antropologia invece si prospetta già con L. Feuerbach (1804-1872); ma ricerca una immagine definita in modo relativamente organico, nella riflessione attuata da Max Scheler (1875-1929).

Ma tale sviluppo filosofico dell'antropologia è tuttavia ancora lontano dall'essere universalmente accettato: e ciò sia da parte degli "scienziati" che da parte dei "filosofi".

Il problema, inoltre, dell'antropologia come forma di conoscenza, si complica a causa delle recenti discussioni sullo statuto epistemologico delle scienze storico-sociali e a causa del dibattito filosofico-culturale sul problema dell'umanesimo.

È proprio a partire dall'antropologia come attività cognitiva, si scoprono le lontane radici del problema. In effetti occorre risalire agli inizi della nostra cultura occidentale.

a cura del gruppo Mons. Piva

Da queste rapide annotazioni storiche, voglio indicare i nodi strategici del discorso filosofico sull'uomo; con l'intento preciso di raccogliere le acquisizioni e i problemi che oggi concorrono a strutturare la questione dell'antropologia filosofica -

I. Profilo storico

1) Le origini della tradizione occidentale: l'essenza dell'uomo è la sua anima -

L'inizio della riflessione rivolta al tema antropologico, a ciò che è tipico del mondo umano, va ricondotto al movimento della sofistica greca -

Il famoso assioma attribuito a Protagora: "L'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono per ciò che sono e di quelle che non sono per ciò che non sono", indica con chiarezza il senso della rivoluzione operata dalla sofistica nei confronti dell'interesse naturalistico-ontologico, proprio dei movimenti che stanno all'inizio della tradizione filosofica greca -

La determinazione decisiva del tema antropologico si trova invece in Socrate, con la tesi di fondo: l'uomo è la sua anima, ossia il centro consapevole e operante; l'io, nel quale si radica e si costituisce la personalità dell'individuo -

La dottrina di Platone darà a questa intuizione socratica una compiuta sistemazione teorica, nel quadro della scoperta del mondo intelligibile e immateriale, quale fondamento di quello sensibile: l'anima è la dimensione intelligibile e immateriale dell'ente-uomo,

a cura del gruppo Mons. Piva

ed è immortale - Questa dottrina è connessa con la teoria etica che fa perno sulla cura dell'anima attraverso il progresso della conoscenza, il disprezzo del mondo corruttibile e l'assimilazione al divino e con una fede soteriologica legata al ciclo della reincarnazione.

Aristotele conferisce una sistemazione "naturalistica e razionalistica" alla dottrina platonica dell'anima, coerentemente con la sua rimanentizzazione delle idee platoniche, convertite in "essenze" che definiscono la natura delle cose dando "forma" all'elemento "materiale" - L'uomo sarà così definito come essere vivente corporeo dove la sua anima "razionale" come forma specifica -

Nasce due poli di questa tradizione filosofica: - quello tendenzialmente spiritualistico-religioso (platonismo) - e quello metafisico-naturalistico (aristotelismo), si muoverà la riflessione filosofica occidentale in tema di antropologia fino a Kant -

L'incontro della riflessione Xna con la tradizione del pensiero "greco" non incide direttamente sull'analisi delle componenti antropologiche, se non in termini di "adattamento" delle categorie filosofiche alle esigenze della riflessione teologica - Xna.

Importa invece rilevare, in sede propriamente filosofica, la novità che il pensiero Xno istituisce all'uomo introduce nel quadro della cultura - Tale novità di una affermazione: consiste nella 1) della prospettiva storicistica

a cura del gruppo Mons. Piva

2) di una dimensione personale della esistenza, radicata come radice dell'appropriazione di tale senso da parte di ogni singolo individuo. La contrapposizione rispetto alle categorie della necessità e del destino, di fondo da sfondo all'analisi "greca" della condizione umana, è pertanto ontologica.

2) La filosofia moderna: l'essenza dell'uomo è il suo pensiero

La svolta verso la "soggettività", che caratterizza la filosofia moderna a partire da Cartesio, è dominata dalla scoperta del carattere riflesso del "dato" reale in quanto oggetto della conoscenza umana. La netta separazione tra la "res cogitans" e la "res extensa" di Cartesio, radicalizza il dualismo già esistente nella tradizione classica; e rende impossibile la elaborazione di una antropologia filosofica che abbia per oggetto specifico l'unità e la totalità vivente dello essere umano.

La versione empiristica della fenomenologia della percezione, sulla quale si basa la filosofia della soggettività (Locke, Berkeley, Hume) appare come l'immagine speculare di quella razionalistica di Cartesio, e vive sul medesimo presupposto: l'estraneità radicale dell'interiore e dell'esteriore, della soggettività cosciente e della oggettività reale.

L'approfondimento del solco tra l'identificazione spiritualistico-idealista e la considerazione materialistico-mec-

a cura del gruppo Mons. Piva

lupate della filosofia e delle "riviste" - ha la sua radice prossima nella filosofia cartesiana della soggettività e nella interpretazione genealogica della coscienza -

Il titolo di "antropologia" designa, a partire dal sec. XVI, l'ambito di considerazioni sul "fenomeno" umano di norma propriamente accessorie rispetto a quelle fondamentali di natura filosofico - speculativa : fisiologia, psicologia, etica -

In Kant troviamo la distinzione tra l'aspetto "pragmatico" dell'antropologia, rivolto alla riflessione pratica intorno all'esperienza vissuta e quello propriamente del dato non vissuto -

Il tema del senso della vita umana si ritrova perciò nella sfera assiologica dell'agire - Il problema filosofico dell'essenza dell'uomo si sposta in tal modo dall'asse ordinario metafisico per concentrarsi intorno al tema etico - pratico della libertà, che diventa pertanto il presupposto radicale del compito originario dell'autorealizzazione dell'uomo. Ed è proprio la libertà a definire assolutamente l'essere umano nella sua "singolarità" specifica - L'enigma della libertà è infatti il luogo, secondo Kant, ove può essere colto il mistero originario dell'essere - uomo - E questo lo rende indeducibile,

- sia rispetto all'idea di un Dio creatore, che non dà ragione dell'imperfezione e della fallibilità radicali inerenti la libertà personale;
- sia rispetto ai rigorosi determinismi della causalità "naturale", che non danno ragione della struttura

a cura del gruppo Mons. Piva

inerente alla scelta e alla decisione etica.

Il sistema idealistico (Hegel), e poi il sistema naturalistico (Darwin), rappresentano i due estremi della lacerazione culturale immanente nella svolta circa la soggettività.

La prospettiva della singolarità e della libertà dell'essere-uomo, come persona, cioè a fattore di quella della generalità e della necessità - "fenomenologia dello spirito" e "origine della specie" ingurgitano geneticamente l'essere umano come epifenomeno di un processo totalizzante, rispettivamente quello dello Spirito assoluto e della Natura materiale. L'elemento emergente è quello della processualità dialettico-evolutiva, che viene a configurare la storicità quale dimensione costitutiva dell'essere umano, e non solo come una connotazione estrinseca del suo operare nel mondo.

3) La svolta antropologica: l'uomo è essenzialmente il risultato della sua prassi storico-sociale e/o della sua decisione esistenziale-individuale

Dopo la seconda metà del sec. XVIII, la scienza antropologica si apre verso autonomi sviluppi. Originariamente elaborata nella scia dello studio delle razze e delle civiltà; successivamente (sec. XIX) sviluppata in connessione con l'approfondimento della teoria della evoluzione, quale principio scientifico orientativo per l'interpretazione degli stessi fenomeni socio-culturali.

a cura del gruppo Mons. Piva

giunge alla fine a identificarsi, in misura sempre più larga, con la storia e la morfologia delle culture (etnologia e più recentemente antropologia culturale).

Nell'800 tuttavia, l'esigenza di ricondurre la filosofia alla considerazione dell'uomo concretamente esistente, è proposta (in opposte direzioni, ma concordemente in senso anti-idealistico) da Feuerbach e da Kierkegaard.

Il programma di una riduzione formale e materiale della filosofia all'antropologia è progettato da Feuerbach nella forma di un capovolgimento radicale della tradizione speculativa di tipo hegeliano.

La tradizione filosofica hegeliana ha fatto dell'essere soggettivo un'astrazione, in quanto l'ha pensato "senza soggetto", consolidando l'alienazione religiosa dell'autocoscienza umana nella persona divina.
Il essere umano, rispetto all'oggetto della Teologia, deve essere riscattato: l'essere dell'uomo "in ciò che lo distingue dalla bestia, è non solo il fondamento, ma anche l'oggetto della religione"; per cui, l'autentica filosofia è quella che riporta alla luce la coscienza dell'assolutezza dell'essere umano. La filosofia dovrà dunque fare dell'uomo "l'oggetto unico, universale e supremo della filosofia stessa", fino a configurare l'antropologia, con l'inclusione della dimensione materiale-sensibile della natura, come la "scienza universale".

Una tale concentrazione antropologica della filosofia comporta anche lo sviluppo coerente della sua funzione umanistica

a cura del gruppo Mors. Piva

essenzialmente "filosofia per l'uomo".

Ad essa pertanto è costitutivamente inerente "una tendenza pratica nel più alto senso della parola"; fino al punto di poter affermare che essa "subentra al posto della religione, insegna in se stessa l'essenza della religione, è essa stessa vera religione" (Principi della filosofia dell'avvenire, p. 140). L'essere umano infatti è il vero "dio" per l'uomo: "homo homini deus": è il principio pratico che segnerà una svolta decisiva nella storia del mondo".

La conseguenza è questa: che il principio fondamentale della prassi umana sarà "l'amore dell'uomo per l'uomo" (L'essenza del Cristianesimo, p. 286).

La verità della filosofia sarà dunque la totalità della vita dell'essere umano; e questa totalità è data dall'unità del "genere" umano come realtà naturale, sensibile, sociale. L'uomo singolo infatti,

- da un lato è il principio del concreto essere-uomo come realtà sensibile determinata,
- dall'altro non racchiude in se stesso (come individuo) l'essenza dell'uomo in quanto tale;

essa è infatti data soltanto nella concreta ed effettiva "unità dell'uomo con l'uomo". In questo senso il rapporto sociale è la sua radice nel fatto stesso della costituzione dell'individuo: "occorrono due uomini per generare la vita dell'uomo, di quello spirituale come di quello fisico, e si struttura mediante lo sviluppo comunitario delle relazioni io-tu; e

rappresenta l'ambito dell'effettiva autorealizzazione dell'uomo.

a cura del gruppo Mons. Piva

del limite necessariamente inerente all'individualità, che è condizione necessaria per edificare l'uomo attraverso l'amore; e al tempo stesso determinatezza finita da superare proprio in ordine all'effettiva realizzazione dell'essere-uomo, che in essa e per essa si concretizza.

La difficoltà di comporre adeguatamente la dimensione naturale-sensibile con quella personale-cosciente della realtà storico-sociale dell'uomo,

e la regressione "hegeliana" inerente alla concezione del rapporto tra l'umanità individuale del singolo e quella totale della specie,

sono i limiti interni già rilevati dall'antropologia filosofica feuerbachiana.

Il giovane Marx tenterà la soluzione della prima difficoltà attraverso la nozione di prassi produttiva, che è simultaneamente:

- principio costitutivo della relazione uomo-natura,
- del rapporto sociale;
- e fondamento unificante e dialettico della realtà storico-sociale dell'uomo (cfr. Manoscritti e le Tesi su F.).

Ma il privilegio accordato alla struttura materiale della prassi (posta come fondamento della totalità dell'uomo e come principio epistemologico per la comprensione della sua realtà) rivela l'assolutizzazione della dialettica ad essa immanente come struttura originaria,

a cura del gruppo Monsi Piva

non contrastato [illegible] dell'antropologia
cercata tra il punto di vista antropologico e il punto (11
di vista materialistico.

Di fatto, il punto di vista antropologico sarà abbandonato - L'essere "uomo" viene infatti a configurarsi nella realtà come "il prodotto" complessivo del "lavoro sociale"; e la condizione strutturale di tale processo di autoproduzione dell'uomo è la produzione materiale dell'esistenza attraverso la trasformazione della natura -

L'analisi scientifica delle condizioni materiali della produzione è dunque la specifica base cognitiva e la chiave interpretativa della realtà storico-sociale - Si tratta perciò di spiegare "il processo reale della produzione ...." (Marx-Engels, L'ideologia Tedesca, pp. 29-30) -

Prima di procedere fermiamoci un attimo sulla interpretazione del termine "reale" secondo Marx -
Nella Sacra Famiglia si trova una interessante distinzione tra ciò che è astratto e ciò che è reale:

cfr. pp. 71-75

Dall'analisi fatta, Marx conclude con la Tesi VI:
"Ma l'essenza dell'uomo non è una astrazione che risiede in ogni individuo - Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali" - Dunque reale è sinonimo di concreto - Ma che significa concreto? È interessante una pagina della Introduzione alla critica dell'economia politica, pp. 215-216 (vedi Note sul Marxismo n.7)

a cura del gruppo Mons. Piva

Allora la conclusione è ovvia: La somma "di forze produttive, di capitali e di forme di relazioni sociali, che ogni individuo e ogni generazione trova come qualche cosa di dato, è la base reale di ciò che i filosofi si sono rappresentati come sostanza ed essenza dello uomo" (Id. Ted., p. 30).

La tesi dell'interpretazione materialistica della storia indica con chiarezza per quale strada si apre nel pensiero di Marx la via alla critica materialistico-dialettica dell'economia politica, che sarà formulata nel Capitale come inizio di una nuova metodologia conoscitiva della realtà storico-sociale.

Ma c'è un altro aspetto da sottolineare: la storicità. Cfr. Id. Ted., pp. 17-18 (Vedi Note sul Marxismo p. 5).

Non basta però essere convinto che l'uomo non è il semplice prodotto della natura, che non esiste una natura umana immutabile e innata; è necessario spiegare il significato di queste affermazioni.

Nell'opera Per la critica della filosofia del diritto di Hegel, Marx scrive: "Ma l'uomo non è un essere astratto, posto fuori del mondo; l'uomo è il mondo dell'uomo, stato, società".

Così, Marx non solo afferma che l'uomo è legato al mondo e alla società, ma anche che l'uomo è costituito, creato, da questo mondo, da questa società.

Le Tesi su F. costituiscono un nuovo passo in avanti nel deciframento della seguente tesi: l'essenza

a cura del gruppo Mons. Piva

Dal punto di vista del materialismo storico si tratta di una tesi relativamente semplice e chiara. Se ammettiamo che non è la coscienza degli uomini che determina la loro condizione, ma la loro condizione che determina la loro coscienza: che le opinioni, le attitudini, le valutazioni, ecc... sono un prodotto storico determinato dall'azione reciproca della base e della sovrastruttura,

dobbiamo ammettere che è la struttura dei rapporti sociali, in primo luogo dei rapporti di produzione, che determina ciò che l'uomo è in condizioni determinate. Questi rapporti sono alla base della coscienza umana; sono essi che la creano.

Ciò che i filosofi chiamano l'essenza dell'uomo, si riconduce dunque al ruolo di un prodotto, al ruolo di una funzione dei rapporti sociali.

Quindi: l'uomo nasce in una società definita, in condizioni e relazioni sociali e umane determinate, che egli non sceglie, ma che gli sono date come risultato dell'attività delle generazioni precedenti.

In questo senso i rapporti sociali, tramite la coscienza sociale predominante, formano l'individuo che nasce e vive in seno ad una data società. Ed è in questo modo che i rapporti sociali creano l'individuo.

a cura del gruppo Mons. Piva

L'esigenza anti-idealistica verso la concezione (14
ne del concreto uomo storico assume in Kierkegaard
la forma di un rinvio all'esistenza del singolo,
inteso come individualità spirituale.

La peculiarità che definisce l'essere umano, infatti, è il carattere essenziale di ogni singolo individuo rispetto all'esistenza della specie alla quale appartiene.

La possibilità di decidere individualmente il senso dell'esistenza data come "umana", è pertanto la condizione strutturale dell'essere-uomo; al punto che "non-scegliere" tale decisione equivale allo autoannullamento.

La consapevolezza del potere di decidere liberamente la propria esistenza da parte del singolo, lo rende inelusttabilmente preda di un'angoscia radicale (angoscia soggettiva) che investe l'intero mondo delle cose con le quali l'uomo entra in relazione (angoscia oggettiva); e si concreta in quella che Kierkegaard chiama la "malattia mortale": la disperazione di non poter sperare neppure nella morte quale liberazione dell'angoscia.

L'ambiguità radicale dell'angoscia che accompagna la libertà della decisione risiede in questo: che essa orienta o alla caduta dell'esistenza fino al limite estremo del rifiuto di ogni salvezza;
o al salto qualitativo dell'esistenza stessa nell'affidamento assoluto al rapporto con Dio.

Il salto religioso della fede è dunque il "punto di Archi-

a cura del gruppo Morselli

Nella fede infatti la dialettica angosciosa dell'esistenza temporale si apre alla certezza assoluta del senso nuovo definitivo per opera della grazia di Dio.

L'incolmabile differenza "qualitativa" tra Assoluto e relativo, Infinito e finito, Eterno e temporale, si carica in tal modo di un senso paradossale: è quello indicato dal paradosso del Cristo, Dio nel tempo e Uomo singolo, che diventa contemporaneo ad ogni singolo uomo disposto a lasciarsi afferrare dall'Assoluto.

La nozione base di esistenza, nel senso aperto da Kierkegaard, si affermerà soltanto nel nostro secolo come luogo fondamentale per la riflessione ritorno all'essere-uomo. L'analisi fenomenologica della condizione esistenziale del singolo sarà alla radice delle filosofie dell'esistenza; di queste esamineremo quella di J. P. Sartre, con particolare e specifico riferimento all'opera "L'essere e il Nulla" e al "manifesto dell'esistenzialismo (così è stato definito): "L'esistenzialismo è un umanismo".

a cura del gruppo Mons. Piva

4) Il dibattito contemporaneo: la ricerca di una sintesi tra riflessione filosofica e scienze dell'uomo

L'istanza programmatica di una antropologia che affronti tematicamente la domanda circa l'essenza dell'essere-uomo è riproposta come questione filosofica da M. Scheler, specialmente in relazione al problema dei rapporti tra l'antropologia filosofica e le scienze dell'uomo.

Il campo teorico dell'antropologia è definito da M. Scheler come quello di "una scienza fondamentale ① dell'essenza e delle strutture essenziali dell'uomo, ② del suo rapportarsi con i regni della natura (mondo inorganico, piante e animali) e con il fondamento di tutte le cose; ③ dell'origine metafisica della sua essenza e del suo inizio nel mondo sotto l'aspetto fisico, psichico e spirituale; ④ delle forze e potenze che lo muovono e di cui egli stesso muove; ⑤ delle direzioni e delle leggi fondamentali del suo sviluppo biologico, psichico, storico-spirituale e sociale, sia per quanto riguarda le sue possibilità essenziali che le sue effettive realizzazioni". Nell'ambito di tale scopo, precisa Scheler, "è contenuto anche il problema del rapporto psico-fisico fra corpo e psiche, nonché del rapporto spirito e vita".

Ed è soltanto lo sviluppo di una simile antropologia che "permetterebbe di dare a tutte le scienze che

a cura del gruppo Mons. Piva

hanno per oggetto l'uomo – scienze naturali e me-
dicle, scienze preistoriche, etnologiche, storiche e sociali,
psicologia generale ed evolutiva e caratteriologia –
un fondamento filosofico ultimo e ben determinato
fine per le loro ricerche".

Di questo enciclopedico programma, Scheler ci ha la-
sciato soltanto degli abbozzi: il più rappresentativo dei qua-
li è quello offerto dai tre saggi raccolti nell'opera:
La posizione dell'uomo nel cosmo.

Attraverso una personale elaborazione della proget-
tiva fenomenologica di Husserl, Scheler giunge a
prospettare l'antagonismo tra spirito e impulso vitale
come luogo in cui emerge la forma specificamente umana
dell'esistere.

La qualità dell'esistenza, infatti, è proporzionale
alla capacità di opporsi al dinamismo dei fenomeni
vitali e di negare l'identificazione del reale con il
fattuale. Il "salto" dall'animale all'uomo si
trova fuori del fenomeno generale che chiamiamo
"vita"; lo spirito infatti è proprio la dimensione
per la quale l'uomo è capace di emancipazione
dal legame organico e irrevocabile con l'ambiente
vitale e con i processi biologici, che contraddistingue
ogni altra forma vivente.

La fenomenologia, attraverso la quale l'essenza
dell'uomo si manifesta come spirito, non identifica
soltanto le forme del pensiero razionale, ma anche l'in-
tera gamma di quelle percezioni, esperienze ed atti tipi-
camente umani che sono la bontà, l'amore, il

a cura del gruppo Mons. Piva

rispetto, il sentimento, e così via -

In ragione della sua essenza spirituale, l'uomo si pone anzitutto come aperto al mondo; cioè capace di oggettivare e penetrare, differenziandoli da sé, i dati biologico-ambientali della propria esperienza, e di costituirsi come l'ambito in cui l'opposizione tra organismo e ambiente viene trascesa mediante l'assunzione della condizione mondana nel processo di approfondimento dell'interiorità.

D'altra parte, proprio la trascendenza dello spirito nei confronti della vita rinvia al tema del fondamento assoluto del tutto - Si pone così la discussione intorno al significato della metafisica e della religione.

Il programma di Scheler è stato ripreso in due direzioni fondamentali

Prima: l'antropologia filosofica viene sviluppata come luogo di sintesi dei materiali offerti dalla varia delle singole "scienze dell'uomo" - L'obiettivo è appunto quello di giungere, attraverso un punto di vista capace di fondere insieme le diverse prospettive, a delineare i tratti caratteristici del fenomeno umano: ad es. A. Gehlen -

Seconda: uno sviluppo dell'antropologia filosofica fondato sull'analisi fenomenologica dell'esperienza originaria che l'uomo ha della realtà.

Ma le contraddizioni del pensiero antropologico sono più visibile di analisi [illegible]

a cura del gruppo Mons. Piva

riferimento viene da Heidegger, da orienta la sua critica dell'antropologia filosofica occidentale verso il possibile recupero di una Verità essenziale dell'uomo; inteso appunto come il luogo da cui l'essere si dispone necessariamente per manifestare la sua Verità nell'accadere dell'ente, sempre diverso dall'Essere.

a cura del gruppo Mons. Piva

5) *Problemi di antropologia culturale*

a) *dall'evoluzionismo allo strutturalismo*

Un primo problema, gravissimo, è quello del confronto fra culture diverse. Comunemente, e dai non specialisti, la nostra cultura occidentale è considerata più progredita, e altre culture contemporanee di tipo diverso sono considerate meno progredite. Si tende cioè a trasportare di peso la dottrina dell'evoluzione dal campo della biologia al campo della cultura. Gruppi o popolazioni non influenzati — almeno in modo rilevante — dalla nostra cultura, vengono studiati e considerati come rispecchianti stadii precedenti della nostra stessa cultura, che ancora non sono giunti al nostro livello: la differenza fra culture contemporanee è dunque, secondo questa concezione, di tipo quantitativo.

A questa tesi, un tempo comune anche fra gli studiosi,[8] oggi è impossibile aderire per molti motivi. È chiaro che la cultura occidentale, come la prima a porsi il problema dei rapporti interculturali, si è automaticamente posta come metro per misurare le altre culture. È anche indiscutibile il primato tecnico della cultura occidentale, primato che le ha dato la possibilità di imporsi con la forza ad altre culture. Ma è del pari indubbio che altre culture sono assai più progredite in altri settori: la filosofia indiana, la convivenza sociale africana o estremo-orientale, sono ben superiori alla filosofia e ai sistemi di convivenza propri della cultura occidentale.[9] Un altro elemento da tener presente può essere il fatto che molte culture, sotto il dominio tecnico di quella occidentale, sono state bloccate nel loro sviluppo, e forzatamente dirottate — almeno in parte — sui binari della cultura occidentale. E di più, il loro sviluppo su questi nuovi binari è stato spesso deliberatamente frenato dai dominatori occidentali.

Più in generale si può dire che la cultura occidentale è difficilmente proponibile come modello privilegiato di progresso umano. Se pensiamo che le due guerre mondiali sono frutto specifico della cultura occidentale, un poco di umiltà ci sembra necessaria. Scartando l'indentificazione di progresso culturale e occidentalizzazione, identificazione priva di qualsiasi fondamento scientifico od e-

---

[8] Accanto alle celebri trattazioni di E. B. TYLOR, *Primitive culture*, (1871) e di J. G. FRAZER (*Il ramo d'oro*, 1890), ricordiamo l'americano L. H. MORGAN, *Ancient Society*, 1877, che Engels accosta al pensiero di Marx (in *L'origine della famiglia etc.*, Milano 1963). In realtà l'accostamento va fatto con molta cautela. Cf. per tutta la questione C. LÉVY-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, cit., 369-378. Sulla linea evoluzionista sono ancora E. Durkheim e L. Lévy-Brühl. Quest'ultimo già con notevoli sviluppi.

[9] Non si deve confondere il primato di un settore delle attività umane col primato della cultura.

a cura del gruppo Mons. Piva

sperenziale — e clamorosamente contraddetta da almeno un evento: la cultura occidentale è quella che ha predisposto la distruzione dell'umanità, e che è in grado di provocarla in qualsiasi momento — in base a quali criteri si può parlare di progresso umano?

Dalle considerazioni sopra esposte parrebbe emergere una sorta di relativismo culturale: culture diverse non sono confrontabili fra di loro nei singoli elementi che le compongono.[10] Trattasi di differenze qualitative che possono solo esser descritte. Si tende cioè ad applicare ancora una volta alle scienze dell'uomo i canoni delle scienze naturali: se la verità di una legge consiste nella sua verificabilità o coerenza, allora ogni cultura, *se esiste e funziona*, ha un suo valore e significato. È in fondo questo, una specie di hegelismo totalmente relativizzato: ciò che è reale è razionale.[11]

Questo modo di concepire la molteplicità delle culture coesistenti in un certo momento sulla terra (concezione genericamente indicabile come funzionalismo) presta il fianco a notevoli obiezioni. Una prima obiezione è che gli uomini si riconoscono sempre uomini, e che tutte le culture mirano al soddisfacimento di certi bisogni o tendenze tipiche di ogni essere umano.[12] Per ovviare a questa osservazione, si può considerare ogni cultura come un insieme organizzato di elementi, ciascuno dei quali ha significato — cioè, nel caso specifico, attitudine a rispondere ad esigenze umane di fondo — solo nel contesto di tutti gli altri elementi. Così, per esempio, determinate consuetudini matrimoniali sono comprensibili nel loro significato umano solo all'interno di un determinato contesto politico, economico, filosofico ecc.: sono comprensibili, e cioè assolvono a certe esigenze umane che in altri contesti vengono assolte da altre consuetudini o leggi.

Si giunge così la concetto di *struttura*, cioè di *insieme di elementi di cui ciascuno ha senso solo se preso insieme agli altri*. Ogni cultura può dunque essere interpretata come un modo di strutturare gli elementi della convivenza umana intorno a certe necessità di fondo, che vengono composte e gerarchizzate fra di loro in modi diversi da gruppi diversi. (Con molta approssimazione, tale è la concezione di fondo di tutte le correnti strutturaliste).

In un puro strutturalismo, e a maggior ragione nel funzionalismo, si perde però completamente la storicità di ogni cultura: vengono considerate cultu-

[10] Energici richiami ad abbandonare modelli filosofici precostituiti, e a studiare le culture «sul campo», vennero in America da F. Boas, e in Francia da M. Mauss. Di quest'ultimo è di particolare importanza per il nostro studio *Essai sur le don*, trad. it. *Teoria della magia*, Torino 1965.

[11] P. es. B. Malinowsky (*Teoria scientifica della cultura*, Milano 1962) e A. R. Radcliffe-Brown (*Struttura e funzione della società*, Milano 1968).

[12] J. Merleau-Ponty, *Segni*, Milano 1967. Cf. anche — per l'importante distinzione fra *funzionalità* e *funzionamento* — l'eccellente studio di C. Tullio-Altan, *Antropologia funzionale*, Milano 1971[4].

a cura del gruppo Mons. Piva

re compresenti in un certo momento, ciascuna delle quali ha in quel preciso momento un suo valore né maggiore né minore delle altre: solo è diversa. Questa antropologia e sociologia *sincronica* deve ormai dar luogo a una visione *diacronica*: infatti

1) ogni cultura ha una sua storia interna, si mantiene e si muta per la presenza di tensioni insopprimibili e di insoddisfazioni costanti: ciò toglie la base stessa del funzionalismo. Una struttura funziona sì, ma non funziona mai abbastanza; il reale non si identifica semplicemente col razionale;

2) ogni cultura, nel passato, nel presente e tanto più nel futuro, entra in contatto con altre culture, ne riceve elementi o tecniche, ne subisce l'influenza sul piano della scala dei valori, e vive sempre più in dialogo con altre culture. La polvere da sparo, elemento così essenziale alla cultura occidentale, è stata importata da altre culture: solo è stata 'letta' alla luce della scala di valori occidentale, e ne è seguito quello che tutti sappiamo.[13]

Prima di procedere oltre all'analisi di ciò che sottostà al termine 'cultura' — e che in definitiva è la realtà concreta del 'sociale' — ricordiamo che l'antropologia culturale è ancora una scienza bambina, che cerca affannosamente una sua definizione e un suo metodo specifico. Ci sembra però che si possano fissare intanto come acquisiti due dati:

— è inaccettabile l'identificazione del progresso della cultura occidentale col progresso dell'umanità;
— è del pari inaccettabile un relativismo culturale di tipo sincronico.

b) *Determinismi e libertà*

Un altro grave problema va preso in considerazione: esiste una netta distinzione fra ciò che l'uomo trova come un dato cosmico (fisico o biologico, in sé o fuori di sé), e ciò che l'uomo trova come un dato costruito da altri uomini?

Ciascun essere umano è condizionato da tre serie di elementi: 1) una natura biofisica esterna a sé (clima, colori, vegetazione, fauna, paesaggio ecc.); 2) una natura biofisica propria del suo corpo (fattori ereditari, caratteri somatici e biomedici ecc.), e 3) infine un ambiente umano con cui è in relazione. A prima vista sembra che i primi due elementi siano un dato quasi fatale, indipendente dalle

[13] Tutta l'opera di Lévy-Strauss si richiama ad uno strutturalismo diacronico. Testo base è *Antropologia strutturale*, cit.; i suoi più recenti orientamenti in *Ouverture* a *Il crudo e il cotto*, Milano 1966.

a cura del gruppo Mons. Piva

scelte di altri uomini; e che il terzo elemento dipenda invece totalmente dalle scelte di altri uomini. Ciò è però vero entro certi limiti di grossolana approssimazione. In realtà i primi due elementi sono sempre, in varia misura, influenzati dalle scelte degli uomini: sia con le coltivazioni, le costruzioni, l'inquinamento ecologico; sia con i criteri e i metodi di scelta del coniuge, con gli usi sessuali dei genitori, coi criteri e mezzi di allevamento e cura dei bambini. Viceversa, le scelte degli altri uomini sono sempre in varia misura condizionate dai primi due elementi, come è ovvio.

Una netta distinzione fra natura e storia, fra biologia e cultura è assolutamente impossibile. D'altra parte è vero che il reciproco condizionamento fra i due gruppi di elementi non è mai totale. Si aggiunga, per valutare appieno la complessità del problema, la nostra quasi totale ignoranza — che solo in questi anni comincia a rischiararsi — dell'evento biofisico corrispondente all'attività intellettuale e scegliente dell'uomo. È perciò errato considerare la cultura come un puro prodotto di scelte umane, come è errato considerarla un dato ineluttabile, che non poteva e non potrà essere che quello.

La cibernetica più recente ci suggerisce una riflessione che pensiamo possa essere utile a cogliere, sotto un unico punto di vista, la varietà e la complessità dei temi ora proposti. Nei tentativi di costruire una macchina in grado di riprodurre l'attività dell'uomo, e quindi anche della mente umana,[14] si devono immettere in essa: 1) una serie di informazioni; 2) una serie di modelli di combinazione fra informazioni; e infine 3) una serie di gradi di libertà nella produzione del comportamento finale, cioè nella scelta di un modello piuttosto che di un altro. Dal punto di vista della macchina, tutte e tre le serie di elementi sono « *dati* », « informazioni ». Poco interessa se rappresentano condizioni ambientali o culturali.

Così possiamo pensare a ciascun singolo uomo come munito di una serie di informazioni: le prime sono quelle congenite contenute nel DNA; poi quelle acquisite senza l'intervento di altri esseri umani; poi quelle acquisite durante il periodo di sviluppo attraverso l'allevamento e l'educazione; infine quelle acquisite nella convivenza sociale dell'adulto. Il comportamento di un uomo potrebbe esser così pensato come determinato dalla somma di tutte queste serie

---

[14] La cibernetica è un campo di ricerca di cui ogni cultore di problemi umani e sociali dovrebbe avere una qualche nozione. Esistono tradotte in italiano due opere fondamentali del padre della cibernetica N. WIENER, *Introduzione alla cibernetica*, Torino 1964, e *La cibernetica*, Milano 1953. Tali opere rispettivamente del 1950 e del 1948, sono oggi in parte superate, ma restano basilari. A carattere divulgativo, ma con estremo rigore, si vedano i due volumetti di S. CECCATO, eminente studioso italiano della materia, *Cibernetica per tutti*, Milano 1967-1970.

a cura del gruppo Mons. Piva

di informazioni, che variamente combinate producono l'agire umano. E si noti che la possibilità di combinare le informazioni in un modo piuttosto che in un altro è anch'essa un complesso di informazioni (ed è qui che noi vorremmo vedere più specificamente collocato il concetto di cultura).

Come si vede, su questa strada ci si riavvicina a un elemento fondamentale di Leibniz,[15] secondo cui ogni monade è definita dalla serie delle sue conoscenze (o delle proposizioni passate dalla percezione confusa a quella riflessa): così ogni uomo — e più in generale ogni singola cosa — sarebbe definito interamente, in ogni singolo momento, dalla serie di informazioni che possiede. Ciò sarebbe l'unico carattere differenziale fra uomini (e fra cose) e determinerebbe in modo univoco il comportamento di ciascun singolo in un preciso istante.[16]

Un assunto di questo tipo ci sembra utile se limitato allo scopo per cui lo abbiamo introdotto: ogni studio sull'uomo non può estendersi *oltre* quei comportamenti e quelle determinazioni che possono risultare univocamente dalle informazioni che costituiscono il patrimonio specifico di quell'uomo in quel momento. Ma l'enunciato è inaccettabile se vi si vuol leggere la definizione totale dell'uomo. La stessa definizione potrebbe valere per qualsiasi altra creatura, animata o inanimata. Ciò che caratterizza l'uomo non è tanto una quantità maggiore o una qualità superiore di informazioni, ma la rappresentazione previa del comportamento e la sua accettazione o rifiuto rispetto a una qualche scala di valori.

Perciò potrà anche essere totalmente determinato lo schema logico di rappresentazione del comportamento; potrà essere limitatissima la gamma di comportamenti alternativi concretamente possibili; *potrà essere anche predeterminata da altri o dal gruppo la scala di valori*: anche accettando — e noi non possiamo certo farlo senza molte e gravi qualificazioni — queste ipotesi, resta non totalmente determinata la reazione individua di accettazione o di rifiuto.

Ma accettazione o rifiuto di che? Si può avere *accettazione o rifiuto di un comportamento perché rispondente o meno a una scala di valori*, ritenuta definitiva: si ha l'atto moralmente buono. Ma si può avere anche *accettazione o rifiuto di un comportamento rispondente a una scala di valori ritenuta definitiva*:

---

[15] Non è ovviamente alla celebre tesi della monade senza finestre che qui ci riferiamo, ma al ben più importante tentativo di L. di giungere a una 'characteristica universalis', cioè a una matematizzazione dell'universo, uomo compreso. Fondamentale B. Russell, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, London 1900 (1958[2]).

[16] L'importanza di questi temi per il grave problema della manipolazione dell'uomo è manifesta. Cf. W. Hertler, *Die Definition des Menschen und ihre Folgen* in «Menschenzüchtung», a cura di F. Wagner, München 1969, e E. Chiavacci, *Riflessioni per una morale della manipolazione dell'uomo*, in RTM 8 (1970) 13-28.

a cura del gruppo Mons. Piva

si ha l'atto morale, rispettivamente buono o cattivo. Ed è questa ultima accettazione o rifiuto che costituisce l'ultima tule della libertà e dell'esser propriamente uomo.

La fede cristiana riconosce nell'uomo la radicale libertà di atteggiamento di fronte a Dio: la libertà di fare il bene o il male. L'approfondire, perciò, lo studio dell'uomo e dei condizionamenti che egli subisce (e di cui d'altronde ha assoluto bisogno se vuole concretamente esprimere se stesso o vivere nella carità) non fa paura — o meglio non dovrebbe far paura — alla fede e alla teologia morale cristiana: anzi è indispensabile al più fecondo e doveroso cercare il bene degli altri uomini. È un compito totalmente morale.

c) *Strutturalismo e storicità: la critica marxista attuale*

La riflessione e il dibattito sulla cultura, che si può considerare appena iniziato nella storia dell'umanità, mostra con tutta evidenza come l'uomo singolo non sia separabile dal contesto umano in cui vive, né dalla storia di questo contesto. Mentre dobbiamo esser grati alla riflessione funzionalista e strutturalista per aver analizzato il primo di questi due elementi, dobbiamo invece esser ancor più grati alla critica marxista attuale nei confronti di tali scuole, per aver messo in evidenza il secondo elemento.

Anche chi abbia una superficiale conoscenza del pensiero di Marx può accorgersi come lo strutturalismo possa esser figlio del pensiero di Marx: e in effetti la matrice filosofica di taluni strutturalisti è marxista; né è sconosciuto il tentativo di una lettura strutturalista del marxismo. Ma è anche facilmente comprensibile come il marxismo abbia una componente — anzi una dominante — storica e progressista, che rifiuta ogni chiusura sincronica.[17]

Noi crediamo di riconoscere un carattere sincronico alla dottrina marxista del nesso inscindibile e dell'interazione fra tutti i settori della vita associata: la dottrina delle sovrastrutture è in fondo la vera madre dello strutturalismo. Nell'ipotesi di variazione di una struttura (nel caso quella del rapporto di produzione) è inevitabile una variazione indotta, secondo leggi fisse, nelle sovrastrutture. Non esistono, cioè, spazi per una fuga dell'individuo dalla società. Se dunque si considera isolatamente tale dottrina marxista come modello logico, prescindendo dai contenuti, prescindendo, cioè, da quale struttura sia la variabile indipendente e quali le variabili dipendenti, dal marxismo si può arrivare facilmente allo strutturalismo. Del resto già nelle origini del marxismo — certo in Engels e probabilmente anche in Marx — era presente la possibilità di influssi delle sovrastrutture sulla struttura.

---

[17] Cf. come Lévy-Strauss chiarisce la propria posizione nel testo cit. in nota 8.

a cura del gruppo Mons. Piva

Ma questo è un elemento del pensiero di Marx, che non può essere isolato dal quadro più ampio della sua dottrina e soprattutto delle sue preoccupazioni. Così la critica marxista allo strutturalismo si svolge oggi principalmente in due direzioni.

1 - La storia dell'umanità esiste, ed essa è fondamentalmente variazione, sia all'interno di una cultura, sia nei rapporti fra culture. Chi volesse spiegare il perché di una cultura derivandolo dalla coerenza o funzionalità della struttura, rinunzierebbe a spiegare le variazioni di cui quella presunta coerenza è frutto, e rinunzierebbe del pari a spiegare ogni futura variazione. Viceversa non esiste cultura statica; lo scienziato osservatore non osserva mai qualcosa che resta tale, ma qualcosa che reca in sé i germi della sua variazione: tensioni irrisolte, contraddizioni, cioè, fra bisogni reali e loro insoddisfazione nella struttura osservata. Una cultura non è, perciò, mai da interpretarsi come un puro dato, dotato di una sua logica fissità, ma come un farsi collettivo, sia pure all'interno di un quadro logico previo o di una previa scala di valori; ma l'uno e l'altra non possono non risentire di, ed essere messi in questione da, questo stesso farsi.

2 - Lo studioso di antropologia culturale non è un osservatore neutro: egli è figlio di una cultura, e tende a quelle analisi e a quei risultati che la sua cultura gli impone: sia come struttura logica, sia come scala di valori, sia infine — e soprattutto — come giustificazione della cultura stessa dell'osservatore; il che vuol dire, nello schema marxista, giustificazione della sussistenza di un certo rapporto di potere. Ed è innegabile che lo strutturalismo o funzionalismo sincronico possa funzionare — e anzi abbia funzionato — come giustificazione e razionalizzazione di ogni conservazione, e di ogni tipo di oppressione — anche riformista — in atto.[18]

[18] Ciò è vero in particolare per Malinowski. Cf. *Sesso e repressione sessuale tra i Selvaggi*, Torino 1959 e la introduzione critica di E. De Martino. In questo quadro di reazione allo strutturalismo si deve ricordare la teoria della c.d. 'cultura della povertà' di O. Lewis (in trad. it. *I figli di Sanchez e Pedro Martinez*, Milano 1966 e 1968). Una critica importante e radicale al relativismo culturale è quella di P. Worsley, *La tromba suonerà*, Milano 1962. Nella stessa luce critica, con preoccupazioni e provenienze culturali diverse, va letta — per conto nostro — tutta l'opera di H. Marcuse, e le critiche che a lui vengono oggi mosse: cf. *Risposte a Marcuse*, a cura J. Habermas, Bari 1969.

a cura del gruppo Mons. Piva

II - Ripresa teoretica

L'orizzonte che determina oggi la domanda intorno all'uomo (antropologia), è segnato dunque dallo stratificarsi degli esiti di una duplice linea filosofica e delle relative reazioni -

1- Anzitutto la linea dell'onto-teologia, i cui rappresentanti maggiori sono Kant e Feuerbach. L'antropologia progettata da Kant e soprattutto da Feuerbach, come forma del sapere totale, appare come interpretazione antropocentrica della concezione Xna della creazione -

Infatti, l'antropologia in senso Xno pone l'affermazione di un Assoluto inconoscibile quale fondamento ideale dell'autorealizzazione infinita dell'uomo; l'uomo è necessariamente aperto al trascendente.

Mentre la concezione feuerbachiana confisca a vantaggio dell'essere-uomo gli attributi dell'Assoluto ideale, riscattando dal presupposto teistico anche la sfera della ragione pratica -

Questa concezione naturalistica entra in crisi di fronte al moderno sviluppo del sapere scientifico, alla scoperta filosofica della soggettività e della libertà costitutive della visione umana, della quale riflette

a cura del gruppo Mons. Piva

tanto la predeterminazione di Dio, quanto il determinismo della realtà. L'essere diventa così l'obiettivo da realizzare e l'universalità della condizione umana, la nuova figura della totalità.

Il rapporto della soggettività finita con l'essere infinito è progettato ed attuato come realizzazione di sé nel concorrere al processo di creazione dell'essere umano.

Il fatto che tale concorso si attui nella decisione della coscienza individuale o nella prassi di una coscienza collettiva, non muta nella sostanza lo schema generale dell'antropo-teologia come figura sostitutiva dell'onto-teologia, di una filosofia cioè che pone metodologicamente l'essere-uomo come luogo originante e orizzonte teleologico della Verità del tutto.

2- Il secondo profilo è quello originario alla crisi del cogito, e quindi dell'antropologia della intenzionalità cosciente e della ragione-

a cura del gruppo Mons. Piva

lità connessa.

Il luogo è stato individuato abbastanza efficacemente nel ruolo esercitato dalla denuncia di Marx, Freud, Nietzsche: "maestri del sospetto", nei confronti della pretesa originarietà e immediatezza della coscienza soggettiva.

Questi Autori introducono il principio della critica all'onnipotenza della libertà costituente del soggetto cosciente, sulla base dell'affermazione di una radicale strutturazione costituente la soggettività storico-sociale.

Ma questa affermazione è ambigua, perché mentre introducono il suddetto principio di critica, l'orientamento globale dell'analisi di questi Autori rimane connesso con la tematica ideale di una vittoria e di un riscatto della libertà costituente nei confronti della struttura.

Quindi: il carattere derivato della coscienza, e pertanto il condizionamento

a cura del gruppo Mons. Piva

esercitato dalla struttura, è indicato (20
per un verso come assoluto e quindi
originario, immodificabile;
e per un altro verso come storico e quindi
ridotto, modificabile.

Il punto di vista strutturalistico porta a compimento l'analisi della finitudine umana: (sia pure in modo paradossale) la finitezza del soggetto posta come struttura originaria del tutto dà luogo infatti ad una serie di contraddizioni, orientando nel medesimo tempo alla loro rimozione attraverso la eliminazione della soggettività, come predicato di finitezza; e quindi non spiega il costituirsi della coscienza, né è in grado di giustificare la sua funzionalità costitutiva.

La negazione dell'essere-uomo, come autocoscienza e autodeterminazione, è in effetti intenzionalmente radicale.

3- L'essenza dell'uomo non può essere individuata né in qualche struttura già data, fisica o metafisica, rispetto alla

a cura del gruppo Mons. Piva

e all'autodeterminazione, (31)
nè per ciò di identificazione dell'essere-uomo
con la pura forma, per sè vuota, della sog-
gettività cosciente e dell'autodeterminazione
costitutiva, individuale o sociale che sia.

L'esperienza dell'essere-persona è strutturata
primariamente dall'evidenza che, nell'atto
stesso del porsi di fronte a sè come un "tutto",
l'uomo trascende la propria "datità".

L'uomo quindi si coglie come "a priori" irriducibile alla somma di tutti gli elementi costitutivi della realtà umana, e ciò appunto perchè l'oggettivazione dell'umano dato, suscettibile di molteplici approcci conoscitivi, demanda immediatamente il campo della soggettivazione.

L'uomo trascende l'insieme conoscibile delle relazioni oggettivamente date; perciò questi non possono essere riconosciute come insieme costitutivo dell'essere umano, ma piuttosto come modo-di-essere della soggettività vivente che implica una storicità e

a cura del gruppo Mons. Piva

socialità costitutiva della soggettività (32
cosciente propria dell'essere umano.

Quindi: rimane fermo che la singolarità dell'essere-uomo come soggetto cosciente, cioè l'autopossesso riflessivo totale, è indeducibile a partire dagli elementi costitutivi della sua "datità" e irriducibile alla totalità strutturata del dato medesimo.

a cura del gruppo Mons. Piva