

PIVA POMPEO

APPUNTI DI ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

Mantova febbraio 1989

a cura del gruppo Mons. Piva

SCHEMA GENERALE.

Premessa.

1. CONCETTO DI ANTROPOLOGIA: PROFILO STORICO.

1.1. Le origini della tradizione occidentale: l'essenza dello uomo è la sua anima.

1.2. La filosofia moderna: l'essenza dell'uomo è il suo pensiero.

1.3. La svolta antropologica: l'essenza dell'uomo è il risultato della sua prassi storico-sociale e/o della sua decisione esistenziale-individuale.

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

1.5. I problemi posti dall'antropologia culturale moderna.

2. CONCETTO DI ANTROPOLOGIA: RISPOSTA TEORETICA.

2.1. Linea dell'onto-teologia.

2.2. La crisi del "cogito".

2.3. L'essenza dell'uomo.

Premessa.

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

L'ampliamento e il radicamento "filosofico" dell'antropologia si prospetta con L. FEUERBACH (1804-1872); ma riceve un'immagine più definita, in modo relativamente organico, nella riflessione avviata da M. SCHOLER (1875-1929). Tale sviluppo filosofico dell'antropologia è tuttavia ancora lontano dall'essere universalmente accettato, 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, ed anche a causa del dibattito filosofico e culturale sul problema dell'umanesimo. Ed è proprio a partire dall'antropologia come attività conoscitiva che si scoprono le lontane radici del problema. In effetti, per avere una conoscenza adeguata del fenomeno, occorre risalire agli inizi della nostra cultura occidentale.

In queste rapide annotazioni storiche voglio richiamare i nodi strategici del discorso filosofico sull'uomo; problemi che oggi, almeno mi sembra, concorrono certamente a strutturare la questione dell'antropologia filosofica.

1. CONCETTO DI ANTROPOLOGIA: PROFILO STORICO.

1.1. 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 e ontologico proprio dei movimenti specifici che stanno all'inizio della tradizione filosofica greca.

Ma la determinazione decisiva del tema antropologico si trova 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 all'intuizione socratica una più compiuta sistemazione teorica nel quadro della scoperta del mondo intelligibile e immateriale, quale fondamento di quello sensibile: l'anima è la dimensione immateriale ma intelligibile dell'ente-uomo; ed è immortale. Questa dottrina è connessa con la teoria etica che fa perno sulla cura dell'anima attraverso il progresso continuo della conoscenza, il disprezzo del mondo corruttibile e l'assimilazione al divino; ed infine con una fede soteriologica legata al ciclo della reincarnazione.

ARISTOTELE conferisce una sicura sistemazione "naturalistica e razionalistica" alla dottrina platonica dell'anima, coerentemente con la immanentizzazione delle idee convertite in "essenze"; e queste definiscono la stessa natura delle cose, dando "forma" all'elemento "materiale". L'uomo sarà definito come essere vivente corporeo che ha "un'anima razionale", intesa come forma specifica e specificante. Tra i due poli fondamentali di questa tradizione filosofica: il polo tendenzialmente spiritualistico-religioso (la forma platonica), e quello metafisico-materialistico (la forma aristotelica), si muove in ultima analisi tutta la riflessione filosofica occidentale in tema di antropologia, fino alla sistemazione teoretica di I. Kant.

L'incontro della riflessione cristiana 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 propria del cristianesimo. Importa invece rilevare, in sede filosofica, la novità che il pensiero cristiano intorno all'uomo introduce nel quadro della cultura. Tale novità consiste nell'affermazione di due elementi:

1) la prospettiva di una storicità originata e orientata da un senso definitivo nella chiarissima prospettiva della trascendenza escatologica;

2) la dimensione personale della libertà, intesa come radice dell'approvazione di tale senso da parte di ogni singolo individuo. La contrapposizione rispetto alle categorie della necessità e del destino, che fanno da sfondo all'analisi greca della condizione umana, è pertanto sostanziale.

1.2. La filosofia moderna: l'essenza dell'uomo è il suo pensiero.

La svolta verso la "soggettività", che caratterizza pienamente 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" radicalizza il dualismo già esistente nella tradizione classica, rendendo impossibile l'elaborazione di un' antropologia filosofica che abbia per oggetto specifico l'unità e la totalità vivente dell'essere umano.

La versione empiristica della fenomenologia della percezione, sulla quale si basa la filosofia della soggettività (LOCKE, BERKLEY, HUME), appare l'immagine speculare di quella razionalistica di Cartesio, e vive sul medesimo presupposto: l'estraneità radicale dell'interno e dell'esterno, della soggettività cosciente e della soggettività reale.

L'approfondimento infine della spaccatura tra l'identificazione spiritualista e idealista, e la considerazione materialista e meccanicista dell'essere umano (successivamente sviluppata dalla filosofia e dalle "scienze positive"), ha la propria radice prossima nella filosofia cartesiana della soggettività e nella interpretazione gnoseologica della coscienza.

Il titolo di "antropologia" designa così, almeno a partire dal secolo XVI, l'ambito delle considerazioni sul "fenomeno umano"; considerazioni che sono accessorie rispetto a quelle fondamentali di natura filosofico-speculativa, e cioè quelle che sono relative alla fisiologia, psicologia, etica, ecc.

In KANT I. troviamo la distinzione tra l'aspetto "pragmatico" della dottrina antropologia, rivolto alla riflessione pratica intorno all'esperienza vissuta, e quello 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 originario metafisico per concretarsi intorno al tema etico-pratico della libertà, che diventa pertanto il solo ed unico presupposto 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, in cui 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 umana personale, sia rispetto ai rigorosi determinismi della causalità "naturale", che non danno ragione della struttura inerente alla scelta e alla decisione etiche.

Il sistema idealistico prima (HEGEL) e il sistema naturalistico poi (DARWIN), rappresentano due estremi dell'evidente lacerazione culturale immanente nella svolta verso la soggettività. La prospettiva della singolarità e della libertà dell'essere-uomo, come persona, cede a favore di quella della generalità e della necessità. "Fenomenologia dello spirito" e "Origine della specie" inquadrano geneticamente l'essere umano come epifenomeno di un processo totalizzante, rispettivamente cioè 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.

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

Dopo la seconda metà del secolo XVIII, la scienza antropologica si apre verso autonomi sviluppi. Originariamente elaborata sulla scia dello studio delle razze e delle civiltà, successivamente (secolo XIX) sviluppata in connessione con l'approfondimento della teoria dell'evoluzione, quale principio metafisico orientativo nella interpretazione dei complessi fenomeni socio-culturali, la scienza antropologica è confluita in misura sempre più larga nel filone della storia e della morfologia delle culture (etnologia, antropologia culturale). Nel secolo XIX, tuttavia, l'esigenza di ricondurre la filosofia alla considerazione dell'uomo concretamente esistente, è presupposta (in opposte direzioni, ma concordemente in senso antidealistico) da L. Feuerbach e da S. Kierkegaard.

Il programma per una riduzione formale e materiale della filosofia all'antropologia è prospettata da FEUERBACH nella forma di un capovolgimento radicale della tradizione speculativa di tipo hegeliano. La tradizione filosofica hegeliana, infatti, ha fatto dell'essere soggettivo un'astrazione, in quanto l'ha pensato "senza soggetto", consolidando l'alienazione religiosa dell'autocoscienza umana nella persona divina.

L'essere umano, rispetto all'oggetto della teologia, dev'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 e sensibile della natura, come la "scienza universale". Una tale concentrazione antropologica della filosofia comporta anche lo sviluppo coerente della sua funzione umanistica. In quanto "filosofia dell'uomo", la nuova filosofia è anche "filosofia per l'uomo".

Ad essa pertanto è costitutivamente inerente "una tendenza pratica nel più alto senso della parola", fino al punto di potere affermare che essa "subentra al posto della religione, implica in se stessa l'essenza della religione, è essa stessa la vera religione" (L. Feuerbach, 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 logica è chiara: il principio fondamentale della prassi umana sarà enunciato nei seguenti termini: "l'amore dell'uomo per l'uomo".

La verità della filosofia sarà perciò 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, se 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 infatti è data soltanto nella concreta ed effettiva "unità dell'uomo con l'uomo". In questo senso il rapporto sociale ha la sua radice nella costituzione dell'individuo. "Occorrono due uomini per generare la vita dell'uomo, di quello spirituale come di quello fisico. La vita dell'uomo infatti si struttura mediante lo sviluppo comunitario delle relazioni umane io-tu, e rappresenta perciò l'ambito dell'effettiva autorealizzazione dell'uomo. Ed è anche il luogo in cui emerge il senso positivo del limite necessariamente inerente all'individualità, che è condizione assoluta per edificare l'uomo attraverso l'amore; e al tempo stesso è determinatezza finita, che dev'essere superata proprio in ordine alla effettiva realizzazione dell'essere uomo, che in essa e per essa si concretizza".

La difficoltà di comporre adeguatamente la dimensione naturale e sensibile con quella personale e cosciente della realtà storica e 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 più vistosi dell'antropologia filosofica feuerbachiana. Il giovane KARL MARX tenterà la soluzione della prima difficoltà attraverso la precisa nozione di "prassi produttiva", che è simultaneamente: 1. principio costitutivo della relazione uomo-natura; 2. rapporto sociale; 3. fondamento unificante e dialettico della realtà storico-sociale dell'uomo (cf Marx K., I Manoscritti economico-filosofici del 1844 e le Tesi su Feuerbach).

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 verità), nonché

l'assolutizzazione della dialettica ad essa immanente come struttura originaria, non consentono il raggiungimento della integrazione creata tra il punto di vista antropologico e quello materialistico. Di fatto, il punto di vista antropologico sarà abbandonato. L'essere "uomo" infatti viene 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 la specifica base conoscitiva e la chiave interpretativa della realtà storico-sociale. Si tratta perciò di spiegare "il processo reale della produzione, e precisamente muovendo dalla produzione materiale della vita immediata, assumere come fondamento di tutta la storia la forma di relazioni che è connessa con quel modo di produzione e che da esso è generata, dunque la società civile nei suoi diversi stadi, e sia rappresentarla nella sua azione come Stato, sia spiegare partendo da essa tutte le varie creazioni teoriche e le forme della coscienza, religione, filosofia, morale, ecc. ecc. e seguire sulla base di queste il processo della sua origine, ciò che consente naturalmente anche di rappresentare la cosa nella sua totalità (quindi anche la reciproca influenza di questi lati diversi l'uno sull'altro". (Marx-Engels, *L'Ideologia Tedesca*, pp. 29-30). Prima di procedere oltre nell'analisi, sostiamo per comprendere il senso del termine indicato: "reale".

Nella "Sacra Famiglia" si trova un'interessante disquisizione tra ciò che è astratto e ciò che è reale alle pp. 71-75. Dall'analisi fatta, Marx conclude con l'enunciato della Tesi VI: "L'essenza dell'uomo non è un'astrazione che risiede in ogni individuo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali". Dunque, reale è sinonimo di concreto. Ma che cosa significa "concreto"? E' interessante leggere una pagina della "Introduzione alla critica della economia politica" alle pp. 245-246. La conclusione sembra 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 vari filosofi si sono rappresentati come sostanza ed essenza dell'uomo" (K. Marx, *L'Ideologia Tedesca*, 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. "Di fronte ai materialisti puri Feuerbach ha certo il grande vantaggio di intendere come anche l'uomo sia oggetto sensibile; ma a parte il fatto che lo concepisce soltanto come oggetto sensibile e non come attività sensibile, poichè anche qui egli resta sul terreno della teoria, e non concepisce gli uomini nella loro connessione sociale, nelle loro presenti condizioni di vita, che hanno fatto di loro ciò che sono, egli non arriva agli uomini realmente esistenti e operanti ma resta fermo all'astrazione l'uomo, e riesce a riconoscere solo nella sensazione l'uomo reale, individuale, in carne ed ossa, il che significa che non conosce altri rapporti umani dell'uomo con l'uomo se non l'amore e l'amicizia, e per di più idealizzati. Egli non offre alcuna fondata critica dei rapporti attuali della vita. Non giunge

mai, quindi, a concepire il mondo sensibile come una totalità, l'insieme dell'attività sensibile vivente degli individui che lo formano; e perciò se in luogo di uomini sani, per esempio, vede una massa di affamati scrofolosi, sfiniti e tisiici, è costretto a rifugiarsi nella più alta intuizione e nell'ideale compensazione nella specie. E dunque è costretto a ricadere nell'idealismo proprio là dove il materialista comunista vede la necessità e insieme la condizione di una trasformazione tanto dell'industria quanto della struttura sociale" (L'Ideologia Tedesca, o.c., pp. 17-18). Non basta tuttavia essere convinti 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 quelle 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". Marx non solo afferma che l'uomo è legato al mondo e alla società, ma che l'uomo è costituito, creato da questo mondo, da questa società.

Le "Tesi" su Feuerbach costituiscono un ulteriore passo in avanti nel deciframento del seguente postulato: l'essenza dell'uomo equivale all'insieme dei rapporti sociali. 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 determinate condizioni. 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-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.

L'esigenza antiidealista verso la considerazione 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 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 mancare completamente una tale decisione equivale all'autoannullamento.

La consapevolezza di potere decidere in libertà della propria esistenza, rende il singolo individuo ineluttabilmente preda di un'angoscia radicale (angoscia soggettiva), che investe l'intero mondo delle cose con le quali l'uomo necessariamente entra in relazione (angoscia oggettiva). E si concreta in quella che Søren Kierkegaard chiama la "malattia mortale"; la disperazione cioè di non potere sperare neppure nella morte quale liberazione dall'angoscia.

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

Il salto religioso della fede è dunque il "punto di Archimede" per la realizzazione dell'uomo come singolo. Nella fede infatti la dialettica angosciata dell'esistenza temporale si apre alla sicurezza assoluta del suo riscatto 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 salvifico: quello indicato dal paradosso Gesù Cristo, Dio eterno nel tempo e uomo singolo, il quale diventa contemporaneo ad ogni singolo uomo disposto a lasciarsi afferrare dall'Assoluto.

La nozione base di esistenza, nel senso esposto da S. Kierkegaard, si affermerà soltanto nel nostro secolo come luogo fondamentale per la riflessione intorno all'essere-uomo. L'analisi fenomenologica della tradizione esistenziale del singolo sarà alla radice della filosofia dell'esistenza.

Di queste filosofie uno degli esponenti più rappresentativi è senza dubbio J. P. SARTRE, con particolare riferimento all'opera "L'Essere e il Nulla", e al Manifesto dell'Esistenzialismo (così viene comunemente chiamato) dal titolo "L'Esistenzialismo è un umanesimo".

1.4. Il dibattito contemporaneo: la ricerca di una sintesi tra la riflessione filosofica e le scienze dell'uomo.

L'esistenza programmatica di una certa antropologia, la quale affronti 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 e della sua esistenza concretamente vissuta;

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 della 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 incessantemente e che egli stesso muove;

5) delle direzioni e delle leggi fondamentali del suo sviluppo biologico, psichico, storico, spirituale e sociale, sia per le sue possibilità che per le sue effettive realizzazioni.

Nell'ambito di tale sapere, precisa M. Scheler, è contenuto anche il "problema del rapporto psico-fisico fra corpo e psiche, nonché del rapporto tra spirito e vita". Ed è soltanto lo sviluppo di una simile antropologia che "permetterebbe di dare a tutte le scienze che hanno per oggetto l'uomo (scienze naturali e mediche, scienze preistoriche, etnologiche, storiche e sociali, psicologia generale ed evolutiva e caratteriologia) un fondamento filosofico ultimo e un ben determinato fine per le loro ricerche".

Di questo enciclopedico programma, Max Scheler ci ha lasciati soltanto alcuni abbozzi, il più rappresentativo dei quali è quello offerto dai tre saggi raccolti nell'opera dal titolo "La posizione dell'uomo nel cosmo". Attraverso una personale elaborazione della prospettiva fenomenologica di Bertrand Husserl, Max Scheler giunge a prospettare l'antagonismo tra spirito e impulso vitale come luogo in cui emerge la forma propriamente umana dell'esistere.

La qualità dell'esistenza infatti è proporzionale alla capacità di opporsi al forte 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 irrecusabile con l'ambiente vitale e con i processi biologici, che contraddistinguono 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'intera gamma di quelle percezioni, esperienze ed atti tipicamente umani, quali la bontà, l'amore, il rispetto, il sentimento, e così via.

In ragione del suo essere spirituale l'uomo si pone anzitutto come aperto al mondo, cioè capace di oggettivare, 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, è proprio la trascendenza dello spirito nei confronti della vita che rinvia al tema del fondamento assoluto del tutto. Si pone pertanto la discussione intorno al significato della metafisica e della religione.

Il programma di M. Scheler è stato ripreso in due direzioni fondamentali. La prima, dove l'antropologia filosofica viene sviluppata come luogo di sintesi dei materiali offerti dalla ricerca 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, senza dubbio l'autore più significativo. La seconda indica uno sviluppo dell'antropologia filosofica, fondata sull'analisi fenomenologica dell'esperienza originaria che l'uomo ha della realtà.

Le contraddizioni del pensiero antropologico sono oggi oggetto di analisi sempre più radicali. Un punto di riferimento viene da M. HEIDEGGER, che orienta la sua critica all'antropologia filosofica occidentale verso il possibile recupero di una verità essenziale dell'uomo, inteso appunto come il luogo di cui l'essere dispone per manifestare la sua verità nell'accadere dell'ente, sempre diverso dall'essere.

1.5. Problemi di antropologia culturale nell'odierno dibattito.

1.5.1. Dall'evoluzionismo allo strutturalismo.

Un primo grave problema è quello del confronto fra le diverse culture. Comunemente la nostra cultura occidentale è considerata più progredita; 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 a quello della cultura. Gruppi o popolazioni non influenzati (almeno in modo rilevante) dalla nostra cultura vengono studiati come rispecchianti stadi precedenti della nostra stessa cultura. La differenza fra culture contemporanee è dunque, secondo questa concezione, di tipo quantitativo.

A questa tesi oggi è impossibile aderire per molti motivi. E' chiaro che la cultura occidentale, la prima a porsi esplicitamente il problema dei rapporti inter-culturali, si è automaticamente posta come metro per misurare le altre culture. E' 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.

Un altro elemento da tenere 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 stessa. Più in generale si può affermare che la cultura occidentale è difficilmente proponibile come modello privilegiato di progresso umano.

Dalle considerazioni esposte parrebbe emergere una sorta di relativismo culturale: culture diverse non sono confrontabili fra loro nei singoli elementi che le compongono. Si tratta di differenze qualitative che possono solo essere 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. E' in fondo questo una specie di hegelismo totalmente relativizzato: ciò che è reale è razionale. Questo modo di concepire la molteplicità delle culture coesistenti in un certo momento della storia (concezione genericamente indicabile come "funzionalismo") presta il fianco a notevoli obiezioni.

Una prima obiezione sta nel fatto gli uomini si riconoscono sempre uomini, e che tutte le culture mirano al soddisfacimento di certi bisogni fondamentali o tendenze tipiche e proprie di ogni essere umano. Ma qualcuno potrebbe obiettare che si può considerare ogni cultura come un insieme organizzato di elementi, ciascuno dei quali ha significato solo nel contesto di tutti gli altri elementi. Si giunge in questo modo al concetto di "struttura", cioè di un 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, le quali vengono composte e gerarchizzate fra di loro in modi diversi da gruppi diversi. Con molta approssimazione tale è la concezione 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 più culture compresenti in un certo momento, ognuna delle quali ha (in quel preciso momento) un suo valore né maggiore né minore delle altre, soltanto è diversa. L'antropologia e la sociologia "sincroniche" devono ormai dar luogo ad una visione "diacronica".

Infatti: 1) ogni cultura ha una sua storia interna, si mantiene e muta per la presenza di tensioni insopprimibili e di insoddisfazioni costanti. Con questa asserzione si rovina la base stessa del "funzionalismo": il reale non si identifica semplicemente con il

razionale; 2) ogni cultura entra in contatto con altre culture, ne riceve elementi o tecniche, ne subisce l'influsso sul piano della scala dei valori e vive sempre più in dialogo con altre culture.

A questo punto sembra che si possono accogliere come dati certi i due seguenti elementi: 1) non è accettabile l'identificazione del progresso della cultura occidentale con il progresso dell'umanità; 2) è ugualmente inaccettabile ogni specifica forma di relativismo culturale di tipo sincronico.

1.5.2. 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 e 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: una natura biofisica esterna a sé (clima, colori, vegetazione, fauna, paesaggio ecc.); una natura biofisica propria del suo corpo (fattori ereditari, caratteri somatici e biomedici, ecc.); e 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 scelte fatte dal soggetto o da altri; e che il terzo elemento dipenda invece totalmente dalle scelte di altre persone. Ciò però è vero entro certi limiti di grossolana approssimazione. In realtà i primi due elementi sono sempre, in varia misura, influenzati dalle scelte degli uomini. Viceversa le scelte degli uomini sono sempre condizionate, anche qui in varia misura, dai primi due elementi.

Una netta distinzione fra natura e storia, fra biologia e cultura è impossibile. D'altra parte è vero che il reciproco condizionamento fra i due gruppi di elementi non è mai totale. E' quindi errato considerare la cultura come un puro e semplice prodotto di scelte umane; come è errato considerarla un dato ineluttabile.

Possiamo pensare ogni 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; quindi, 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 essere pensato come determinato dalla somma di tutte queste serie 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 proprio a questo livello che si dovrebbe adeguatamente collocare il concetto di cultura.

Come si vede, per questa strada ci si avvicina a un elemento fondamentale indicato da LEIBNIZ, secondo cui ogni monade è definita dalla serie delle sue conoscenze, o delle proposizioni passate dalla percezione confusa a quella riflessa. Ogni uomo sarebbe interamente definito, in ogni singolo momento, dalla serie di informazioni che possiede.

Un assunto di questo tipo mi sembra utile se limitato allo scopo per cui viene introdotto: lo studio sull'uomo non può estendersi oltre quei comportamenti e quelle determinazioni che possono

risultare univocamente da informazioni che costituiscono il patrimonio specifico di quell'uomo, in quel momento.

Ma l'enunciato è inaccettabile se 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 predeterminata da altri o dal gruppo la scala di valori; ma anche accettando queste ipotesi, resta non totalmente determinata la relazione individua di accettazione o di rifiuto.

Ma accettazione oppure rifiuto di che cosa? Si può avere accettazione o rifiuto di un comportamento perché rispondente o meno ad una scala di valori ritenuta in qualche modo definitiva: si ha l'atto morale rispettivamente buono o cattivo. Ed è questa l'ultima chance dell'uomo e della sua libertà.

1.5.3. Strutturalismo e storicità: la critica marxista attuale.

La riflessione e il dibattito sulla cultura 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 essere grati alla riflessione funzionalista ed anche a quella strutturalista per avere analizzato il primo elemento indicato, dobbiamo sottolineare l'apporto positivo della critica marxista attuale nei confronti di tali scuole, per avere messo in evidenza il secondo elemento.

Anche da una superficiale conoscenza del pensiero di K.Marx chiunque può accorgersi come lo strutturalismo possa essere figlio di quel pensiero. In effetti la matrice filosofica di alcuni 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.

A me pare di dover 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 sembrano esistere spazi per una fuga dell'individuo dalla società.

Se dunque si considera isolatamente tale dottrina come modello logico, prescindendo dai contenuti, prescindendo cioè da quale struttura la variabile sia indipendente e quali invece le variabili dipendenti, si può arrivare facilmente dal marxismo allo strutturalismo. Pertanto, 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 le

culture. 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 (il puro dato) e l'altra (la cultura) 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; è figlio di una cultura e perciò tende ad analisi ed a 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 significare, nello schema marxista, la giustificazione della sussistenza di un certo rapporto di potere. Ed è innegabile che lo strutturalismo o funzionalismo sincronico possa funzionare come giustificazione e razionalizzazione di ogni conservazione.

2. CONCETTO DI ANTROPOLOGIA: 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.

2.1. Linea dell'onto-teologia.

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 di sapere totale, appare come l'interpretazione antropocentrica della concezione cristiana della creazione.

Infatti, l'antropologia in senso cristiano pone l'affermazione di un Assoluto trascendente ed inconoscibile, quale fondamento ideale dell'autorealizzazione infinita dell'uomo. L'uomo di fatto 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 e soprattutto 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 rifiuta tanto la predeterminazione di Dio quanto il determinismo della realtà.

L'essenza diventa pertanto l'obiettivo certo 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 che pone metodologicamente l'essere-uomo come luogo originante e orizzonte teleologico della verità del tutto.

2.2. La crisi del "cogito".

Il secondo profilo è quello originario alla crisi del "cogito"; quindi dell'antropologia dell'intenzionalità cosciente e della razionalità connessa. Il luogo è stato indicato abbastanza efficacemente nella denuncia fatta da Marx, Freud e 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 struttura costituente la soggettività storico-sociale. Ma questa affermazione è ambigua, perché mentre introduce 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 esercitato dalla struttura, è indicato per un verso come assoluto e quindi originario, perciò immodificabile; per un altro verso come storico e quindi non originario, e perciò modificabile.

Il punto di vista strutturalista porta a compimento, sia pure in modo paradossale, l'analisi della finitudine umana: la finitezza del soggetto posta come struttura originaria del tutto dà luogo ad una serie di contraddizioni, orientando nel medesimo tempo alla loro rimozione attraverso l'eliminazione della soggettività come predicato di finitezza. Non spiega quindi il costituirsi della coscienza, né è in grado di giustificare la sua funzionalità conoscitiva. La negazione dell'essere-uomo, come autocoscienza e autodeterminazione, è in effetti intenzionalmente radicale.

2.3. L'essenza dell'uomo.

L'essenza dell'uomo non può essere individuata né in qualche struttura già data, fisica o metafisica, rispetto alla autocoscienza e all'autodeterminazione, né per via di identificazione dell'essere-uomo con la pura forma, per sé vuota, della soggettività cosciente; e nello stesso tempo nemmeno per via dell'autodeterminazione costitutiva, individuale o sociale che sia.

L'esperienza dell'essere-persona è strutturata dall'evidenza che, nell'atto stesso del porsi di fronte a sé come un "tutto", l'uomo trascende la propria "datità". L'uomo quindi si coglie come "a priori" irriducibile alla somma dei singoli elementi costitutivi della sua realtà umana. E ciò appunto perché l'oggettivazione del dato umano, suscettibile di molteplici approcci conoscitivi, denuncia immediatamente il campo della soggettivazione. L'uomo trascende l'insieme conoscibile delle relazioni oggettivamente date. Perciò non possono essere riconosciute come insieme costitutivo dell'essere-uomo, ma piuttosto come modi di essere della soggettività. Questa implica una storicità e una socialità costitutive della soggettività cosciente, proprie dell'essere uomo.

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