

1. L'antropologia filosofica contemporanea

1.1 L'uomo e le sue immagini nel corso della storia

L'uomo ha da sempre creato immagini per conoscere, o meglio per conoscersi, nella consapevolezza di non essere mai dato a se stesso una volta per tutte, ma di doversi continuamente definire, spinto dalla necessità di agire, di realizzarsi, di completarsi attraverso il proprio operare. Riflettere sulle immagini dell'uomo che sono emerse nel pensiero filosofico occidentale è indispensabile per chiunque voglia descrivere le caratteristiche di una determinata epoca e gli elementi che la differenziano da tutte le altre. Inoltre, senza partire da un'analisi di ciò che l'uomo ha pensato di se stesso, non gli sarebbe possibile progettarsi e, così, incamminarsi verso il futuro.

Nel mondo antico possiamo riscontrare un certo parallelismo tra la storia delle immagini artistiche dell'uomo e la storia della sua comprensione, della sua autoimmagine a livello filosofico. È facile intravedere, dietro la proporzione e l'equilibrio che caratterizzano la scultura greca, una filosofia di tipo platonico che riconduce a un'idea soprasensibile ogni realtà ed esperienza terrena. La statua greca va ben oltre l'uomo concreto che vuol raffigurare, in quanto si riferisce a un canone di proporzione, armonia ed equilibrio proprio dell'idea secondo la quale gli uomini sono stati modellati, dando così forma sensibile a un universale. Quindi l'immagine dell'uomo che caratterizza un determinato periodo della storia del pensiero viene a essere uno dei criteri determinanti per conoscerlo più a fondo e per distinguerlo dalle epoche che lo hanno preceduto e da quelle che lo seguiranno.

In nessun'altra epoca, più che nella nostra, le concezioni sull'essenza e l'origine dell'uomo sono state così incerte, indefinite e molteplici nella loro polisemanticità. «Noi siamo la prima epoca – come sostiene Scheler – in cui l'uomo è divenuto completamente e interamente “problematico” per se stesso; in cui egli non sa più che cosa è, ma nello stesso tempo sa anche che non lo sa.»¹ Ripercorrere, quindi, le “autoimmagini” che l'uo-

¹ M. Scheler, *Uomo e storia*, in Id., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Guida, Napoli 1988, pp. 257-258.

mo ha dato di se stesso nel corso dei secoli potrebbe aiutare la moderna antropologia filosofica a illuminare la situazione attuale.

L'uomo, infatti, si è sempre soffermato a riflettere sulle sue caratteristiche fisiche e mentali, sui suoi rapporti con la natura, sul suo primo apparire nel mondo, sulle forze fisiche e psichiche che agiscono in lui, sulle linee direttive del suo sviluppo biologico, psicologico, sociale e spirituale. I filosofi, secondo le varie epoche e correnti, hanno dato diverse risposte a tali interrogativi, costruendo così numerose e differenti "immagini dell'uomo". Queste possono essere ritenute come soluzioni al "problema uomo" date all'interno di una determinata filosofia, cioè nell'ambito di una coerente e sistematica speculazione che coinvolge tutta la problematica del pensiero filosofico, nei vari settori della logica, gnoseologia, ontologia ed etica. Afferma, quindi, Coreth: «L'uomo per lo più non diventa tema esplicito della filosofia e tanto meno il suo tema centrale. Fino ad epoca recente non c'era ancora un'antropologia come oggi viene richiesta. È vero però che il pensiero filosofico riflette fin dal tempo antico sul pensiero umano (logica) e l'agire morale (etica), come anche sul posto dell'uomo nella natura (fisica) e sul tutto o intero dell'essere (metafisica). In questo lavoro di riflessione emergono ripetutamente indizi ed intuizioni genuinamente antropologiche, che certo, da un punto di vista metodico e tematico, non pervengono affatto al pieno sviluppo, ma che, ciò nonostante, rivelano un'interpretazione e una valutazione dell'esistenza umana».²

Cercare di raccogliere, nei suoi punti salienti, una storia dell'autocoscienza che l'uomo ha avuto di se stesso, è il compito che Max Scheler si propone per introdurre la sua antropologia filosofica. Si tratta di cinque rappresentazioni fondamentali circa l'essenza, la costruzione e l'origine dell'uomo, fornite dal pensiero occidentale nel corso della sua storia e che sono tuttora diffuse e dominanti nella nostra area culturale.

La prima immagine, definita dell'*homo religiosus*,³ trae origine dalle Sacre Scritture. Si ricollega all'eredità ebraico-cristiana imperniata sulla credenza in un mondo soprannaturale e su conseguenti sentimenti di paura e di colpa ereditaria. Trattati da tale immagine sono la creazione dell'uomo a opera di Dio, la sua provenienza da due primi progenitori che vivevano in un paradiso terrestre, la successiva caduta da questo stato di beatitudine e infine la redenzione dell'umanità da parte del Dio fatto uomo. L'*homo religiosus* è caratterizzato da un profondo senso di angoscia, ansia e insoddisfazione, derivati dal mito della caduta e del peccato originario. Alla base della natura umana vi è, quindi, un'esperienza di rottura e di al-

² E. Coreth, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1978, p. 20.

³ M. Scheler, *Uomo e storia*, cit., pp. 262-263.

lontanamento, che grava ancor oggi su tutta l'umanità, alla ricerca di un bene posseduto e poi perduto, di una felicità provata e mai più sperimentata, di cui nutre un'inguaribile nostalgia, e su cui si fonda quell'atteggiamento di angoscia e di oppressione che costituisce specificamente la radice emozionale-pulsionale del mondo ebraico-cristiano.

La seconda immagine dell'uomo deriva dalla cultura greca o, per meglio dire, da una delle scoperte più importanti e ricche di conseguenze nella storia dell'autovalutazione dell'uomo, che i greci hanno compiuto. Si tratta dell'idea dell'*homo sapiens*,⁴ elaborata concettualmente e filosoficamente dai più importanti pensatori greci, come Anassagora, Platone e Aristotele. Questa concezione si fonda su una netta distinzione tra uomo e animale. Infatti non cerca di differenziare solo empiricamente l'uomo rispetto agli animali a lui più vicini, per esempio le scimmie antropoidi, constatando la presenza di elementi distintivi a livello morfologico, fisiologico e psicologico. Con un tale procedimento non riusciremmo mai a contrapporre l'uomo all'animale, bensì restringeremmo il nostro confronto al singolo oggetto preso in considerazione, lo scimpanzé, l'orango o altri antropoidi. Questo metodo, quindi, non potrebbe mai fornire il fondamento necessario per elaborare l'idea dell'uomo come un essere superiore e distinto da qualsiasi altro esistente in natura. Tale concezione dell'uomo, inteso come essere dominante su tutto il creato, deriva direttamente dall'idea di Dio e dalla sua somiglianza con la creatura prediletta.

Al genere umano spetta un elemento specifico, a lui esclusivamente peculiare, assolutamente non riconducibile a quegli agenti elementari che caratterizzano gli animali e le piante: la ragione (*logos, ratio*). Il *logos* costituisce, dunque, il *principium individuationis* dell'essere umano, la sua facoltà precipua, assolutamente irriducibile e incompatibile con le altre che caratterizzano, invece, gli animali. La ragione umana è considerata come un'espressione parziale del *nous* divino, che agisce attraverso la potenza delle idee e non cessa mai, come principio eterno organizzatore, di produrre questo mondo e l'ordine che lo regola.

È possibile riassumere in quattro punti fondamentali questa concezione: 1) esiste, nell'uomo, una scintilla divina; 2) quest'ultima e la potenza che ordina il cosmo dal caos hanno la stessa origine; 3) tale scintilla può, senza bisogno dell'esperienza, mostrare il proprio potere spirituale (potenza dello spirito, autonomia dell'idea); 4) essa rimane costante attraverso il divenire storico. Su questi quattro punti concordano, nonostante tutte le loro differenze, pensatori come Aristotele, Tommaso d'Aquino, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Kant e Malebranche, fino a giungere, con la fi-

⁴ Ivi, pp. 263-268.

losofia della storia di Hegel, a un'ultima e potente immagine dell'*homo sapiens*.

Tuttavia, oggi non si può negare il fatto che questo grandioso sfondo religioso-metafisico non sia più così scontato e a questa immagine, che dal mondo greco si proietta attraverso il pensiero di molti filosofi sino all'età moderna, si affianca, a partire dalla rivoluzione scientifica, quella naturalistica dell'*homo faber*.⁵ L'uomo è inteso come l'animale più sviluppato, come l'artefice di strumenti altamente specializzati (si pensi al linguaggio), che usa una parte della sua energia animale in attività cerebrali.

Secondo questa concezione, quindi, l'uomo non possiede una facoltà razionale che "essenzialmente" lo qualifichi, non si distingue dall'animale da un punto di vista "qualitativo", ma si distacca da esso soltanto per una differenza di grado. Ciò che viene identificato come spirito o ragione non possiede un'origine metafisica, né un'autonomia propria che corrisponda alle leggi dell'essere, ma è soltanto uno sviluppo ulteriore delle capacità psichiche superiori, che incontriamo già presso gli antropoidi. L'umanità non sarebbe altro che una specie animale particolare, in cui vediamo all'opera gli stessi elementi, le stesse forze e le stesse leggi in atto in tutti gli altri esseri viventi, con la sola differenza di una più grande complessità nei risultati.

L'immagine dell'*homo faber* è, dunque, quella di un uomo privo di un principio spirituale o razionale che abbia un'origine metafisica indipendente, di un qualcosa, cioè, che non obbedisca alle stesse leggi che regolano tutti i viventi: le sue attività e capacità peculiari, differenti da quelle degli animali, sono soltanto il risultato di uno sviluppo più pronunciato delle stesse attitudini psichiche presenti già nelle scimmie antropoidi. Questo vale, in particolare, per la sua "intelligenza tecnica" ossia per la sua capacità di adattarsi attivamente e senza inutili tentativi alle situazioni nuove e non tipiche, per mezzo di un'anticipazione delle strutture oggettive dell'ambiente.

L'uomo soddisfa in tal modo, per questa via contorta e indiretta, le tendenze fondamentali della sua specie, peraltro comuni anche alle altre specie animali. Egli può essere definito, dunque, come: 1) l'animale che fa uso di simboli (per esempio il linguaggio); 2) l'animale che si serve di strumenti e utensili; 3) l'animale cerebrale, cioè un essere che utilizza in modo straordinariamente ampio e complesso il cervello, e in particolare la corteccia cerebrale. Anche i segni, le parole, i concetti non sono altro che strumenti psichici particolarmente raffinati. Non esiste alcunché nell'uomo, dal punto di vista organico, morfologico e fisiologico, che non si trovi anche nei vertebrati superiori, e, nello stesso

⁵ Ivi, pp. 268-275.

modo, non vi è alcun principio psichico o poetico che gli appartenga esclusivamente.

L'immagine dell'uomo, inteso come *homo faber*, ha come suoi lontani antenati il naturalismo di Democrito e il materialismo di Epicuro, si è sviluppata nel mondo moderno attraverso le filosofie di Bacone e di Hume, degli illuministi e dei positivisti, quali Comte, Mill e Spencer, raggiungendo il suo apice con il trasformismo di Lamarck e l'evoluzionismo di Darwin. Molti argomenti in appoggio a questa concezione sono venuti da pensatori come Hobbes e Machiavelli, non meno che da studiosi come Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, Freud e Adler.

Le tre immagini dell'uomo finora ricordate (*homo religiosus*, *homo sapiens*, *homo faber*) hanno in comune una fiducia nel progresso della storia umana, nell'evolversi dell'uomo e della società verso forme di organizzazione sempre più elevate. Le altre due immagini, quella dell'*homo dionysiacus* e dell'*homo creator*, rompono, invece, con questa tradizione e annunciano un nuovo orientamento del pensiero antropologico.

L'elemento radicale di questa nuova antropologia legata all'immagine dell'*homo dionysiacus*⁶ consiste nel fatto che essa sostituisce, alla fiducia nel progresso dell'umanità comune a tutte le precedenti teorie della storia occidentale, la convinzione di una necessaria decadenza dell'uomo. Questi appare come il "traditore della vita", dei suoi valori fondamentali, delle sue leggi, del suo sacro senso cosmico, perché usando alcuni semplici surrogati ha accresciuto in maniera morbosa la coscienza di se stesso. L'uomo costituirebbe in tal modo un'*impasse* nella catena evolutiva, che non può più procedere oltre tramite l'anello rappresentato dall'umanità; questa è perciò destinata all'estinzione, come molte altre specie animali e vegetali. Anche se il suo organismo è in sé sano, l'uomo come tale è una malattia, una tendenza fondamentalmente patologica della vita stessa. Il suo spirito, o la sua pretesa ragione, si sono costituiti attraverso il processo di corticalizzazione, per il quale la maggior parte dell'energia umana non è al servizio dell'intero organismo, ma è utilizzata per il sostentamento del cervello, quindi l'uomo può anche essere definito come lo "schiavo della corteccia". Tutto ciò denota allora una malattia, un orientamento morboso della vita stessa.

Il lombrico, cosiddetto uomo, può ben sentirsi importante e ritagliarsi un ruolo sempre più da protagonista nel corso della storia al punto da fondare stati, creare opere d'arte, conquistare sempre nuovi traguardi scientifici, invece di rimanere, come l'animale, ancorato a un unico ambiente: ciò non gli permetterà, tuttavia, di uscire dal "vicolo cieco", di superare quella malattia che costituisce l'essenza della sua vita stessa. Il

⁶ Ivi, pp. 275-284.

pensiero e la ragione, di cui è tanto orgoglioso, possono surrogare gli istinti deboli e insufficienti, ma non riusciranno a evitare un'ineluttabile decadenza. Anche la libertà di scelta non è che un eufemismo per nascondere la mancanza di direzione e la costante indecisione che lo caratterizzano, a paragone della sicurezza istintiva dell'animale. Tutte le istituzioni e le organizzazioni umane sono soltanto dei miserevoli surrogati che vengono in aiuto di una razza biologicamente destinata all'estinzione.

La storia dell'uomo rappresenta così la graduale decadenza di una specie che è venuta al mondo già mortalmente colpita e che, fin dalla sua origine, ha rappresentato un "passo falso" della vita. E sarà la civiltà stessa a distruggere l'uomo, come un meccanismo "infernale" che annienterà colui che lo ha prodotto. Il passaggio dall'espressione spontanea alla comunicazione mediata, dall'attività impulsiva alla volontà cosciente, dalla comunità alla società, dalla concezione organica a quella meccanicistica del mondo, dalla società basata sul vincolo di sangue allo stato diviso in classi, dalle religioni della terra-madre alle religioni patriarcali e spirituali, dalla magia alla tecnica, dalla metafisica alla scienza, indica la direzione del cammino dell'umanità verso la morte.

Nell'immagine dell'*homo dionysiacus*, come nella precedente concezione dell'*homo sapiens*, lo spirito, o ragione, appare distinto dalla vita e dalle pulsioni biologiche; i due aspetti costitutivi dell'essere umano, la razionalità e la vitalità, sono intesi come due entità tra loro irriducibili. Nell'immagine dionisiaca lo spirito è considerato come un demone, come la potenza distruttrice della vita. L'uomo dionisiaco, pertanto, si oppone all'*homo sapiens* o all'uomo apollineo di tipo greco, di cui costituisce l'ideale antitetico. Per lui l'unica via di salvezza è la ricerca, attraverso l'eliminazione dello spirito, grande usurpatore e despota della vita, di un contatto con l'originario impeto vitale per riacquistare l'unità perduta. Possiamo rinvenire echi di questa concezione in Lessing, che definisce l'uomo come «una specie di scimmia rapace divenuta a poco a poco megalomane per lo sviluppo del suo spirito»,⁷ e in Bolk, che lo vede come «una scimmia infantile con un sistema disorganizzato di secrezioni interne»,⁸ nonché nel pensiero di Bachofen, Schopenhauer, Nietzsche e Bergson, oltre che nelle moderne correnti psicoanalitiche.

Mentre la teoria dell'*homo dionysiacus* umilia l'uomo, o almeno quell'*homo sapiens*, che quasi tutta la storia del pensiero occidentale ha identificato con l'uomo *tout court*, come nessun altro sistema filosofico aveva mai fatto, al contrario, la quinta immagine dell'uomo, quella dell'*homo*

⁷ T. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (1919), a c. di R. Bischof, Matthes & Seitz, München 1983.

⁸ L. Bolk, *Das Problem der Menschwerdung*, Jena 1926.

creator, lo esalta e ne dà una visione così fiera ed elevata da non poter essere paragonata con nessun'altra precedente. Questa nuova forma di antropologia, che ha ripreso l'idea nietzschiana del superuomo dandole nuove basi razionali, assume un aspetto filosofico soprattutto in Heinrich Kerler, in Nicolai Hartmann e nell'esistenzialismo sartriano.

La base di questa teoria è il rifiuto di qualsiasi forma di religiosità, inteso come postulato della libertà e della responsabilità. L'ateismo dei secoli precedenti (materialismo, positivismo ecc.) considerava l'esistenza di Dio come qualcosa in sé desiderabile, ma indimostrabile. Lo stesso Kant, che aveva confutato le prove dell'esistenza di Dio nell'ambito della ragion pura, aveva finito col porre questa esistenza come postulato universale della ragion pratica. L'antropologia a sfondo ateo dell'*homo creator* sostiene invece che, indipendentemente da ciò che possiamo o non possiamo dimostrare, un Dio non può, non "deve" esistere, se la responsabilità, la libertà, il dovere non sono semplici parole, se l'esistenza dell'uomo deve avere un senso. La negazione di Dio, quindi, non dà all'uomo la sensazione di una liberazione dalle sue responsabilità. Soltanto in un mondo meccanico e non teleologico un essere ha possibilità di esistere, mentre dove c'è un Dio provvidenziale e onnipotente non c'è libertà per l'uomo di progettare responsabilmente il proprio destino.

L'eliminazione della divinità viene avvertita non come uno sgravio di obblighi morali o come un'attenuazione dell'autonomia e della libertà dell'uomo, bensì come il massimo della responsabilità e della sovranità nelle scelte umane. Nell'affermazione nietzschiana «Dio è morto» si esprime proprio l'obbligazione ultima dell'uomo che non può poggiarsi né su una divinità che gli comunichi cosa deve e non deve fare, né su brandelli di vecchie metafisiche, ma deve assumere su di sé gli attributi (predestinazione e provvidenza) caratteristici della divinità.

L'analisi di queste immagini dell'uomo ci ha permesso di evidenziare come sia possibile enucleare dalle diverse teorie filosofiche una concezione dell'uomo, o meglio una risposta al "problema uomo", che scaturisca dal corpo generale della disciplina, impostando così la questione antropologica alla luce dei più generali problemi metafisici, ontologici, etici e gnoseologici. Soltanto nel XX secolo, invece, si è presentata l'esigenza di dare una risposta diversa all'interrogazione radicale sull'uomo, tenendo conto sia del rapido sviluppo delle scienze, sia dell'esigenza della filosofia di ribadire la sua competenza su un problema tanto specifico e significativo. È in questo contesto che l'antropologia filosofica si pone come una delle possibili strade che si aprono al pensiero filosofico del Novecento, percorso certamente non agevole e pianeggiante, ma senza dubbio indispensabile per svolgere il "tema uomo" aperto, polisemantico, variabile e plurale, ma pur sempre questione cruciale di ogni umana ricerca.

1.2 La specificità dell'antropologia filosofica nel pensiero contemporaneo

L'enorme sviluppo delle scienze che ha segnato il XX secolo, in particolare delle cosiddette scienze umane, ha portato alla conoscenza di molteplici e diversi aspetti dell'uomo, da quello biologico a quello psicologico, da quello linguistico a quello sociale, da quello economico a quello culturale. Ma questo progresso ha comportato soltanto l'approfondimento di singole sezioni dell'unica totalità dell'individuo, l'analisi di determinate "fette" della complessa "realtà uomo". Si è perciò avvertita l'esigenza di cogliere e pensare l'essere umano nella sua interezza sintetizzando, integrando e armonizzando i risultati delle indagini scientifiche per ricomporre in unità i molteplici aspetti indagati e ottenere così un'immagine globale dell'uomo. Da questa esigenza prende le mosse la specificità dell'antropologia filosofica contemporanea.

Rispetto alle filosofie del passato, che pur si sono occupate del "problema uomo", la nuova disciplina si caratterizza per il fatto di assegnargli, un posto centrale e prioritario; di impostarlo in maniera relativamente indipendente rispetto agli altri problemi filosofici; di cercare di dargli una risposta attraverso nuovi indirizzi di ricerca che comportano, in generale, un più stretto legame con le scienze e non attraverso una logica deduzione da un sistema filosofico già costituito; di tentare una soluzione che aspiri a un grado di "oggettività" il più prossimo possibile a quello delle scienze, almeno delle scienze umane. Si è avvertita, in conclusione, l'esigenza di una *nuova antropologia filosofica*.

Maturata in connessione al fiorire di un "nuovo umanesimo", rappresentato dalle correnti esistenzialistiche e fenomenologiche, nonché spiritualistiche e neoidealistiche, riceve un forte impulso dalla crisi dell'ideologia positivista e scienziata e dalla reazione della filosofia nei confronti del carattere totalizzante delle scienze, le quali sembrano relegarla, nel migliore dei casi, al ruolo di logica e metodologia della conoscenza scientifica. Il rapido progresso delle discipline scientifiche, infatti, aveva inflitto all'uomo tre ben note "umiliazioni": in primo luogo l'astronomia copernicana aveva rimosso la terra, ambiente naturale dell'uomo, dal centro dell'universo; in secondo luogo, l'evoluzionismo di Darwin aveva "disonorato" e "degradato" l'uomo, togliendogli la sua posizione di predominio rispetto a tutti gli altri esseri viventi; infine, la psicoanalisi, evidenziando le determinanti inconscie del comportamento, aveva sottratto all'uomo anche la possibilità di poter governare la sua coscienza.

Tali sviluppi che, dal punto di vista scientifico, avevano rappresentato senza dubbio un progresso, avevano però messo in crisi l'uomo e la sua autoimmagine, facendogli avvertire in modo più acuto il bisogno di un intervento filosofico per ricomporre in una visione unica i diversi brandelli in cui era stata smembrata la sua figura. Inoltre, l'esigenza di impostare in

modo nuovo il problema dell'uomo deriva anche da un'accentuata maturazione delle cosiddette scienze umane (psicologia, sociologia, etnologia, antropologia culturale ecc.) le quali hanno analizzato ciascuna un particolare aspetto del problema uomo, facendo così sorgere il bisogno di un'interpretazione filosofica che sintetizzi, armonizzi e unifichi i loro risultati empirici.

Nell'ambito di questo rinnovato interesse per aiutare l'essere umano a recuperare la sua posizione "particolare" rispetto agli altri viventi e grazie allo sviluppo delle scienze umane, il problema uomo trova, dunque, una strada relativamente nuova per la sua impostazione e soluzione. Nell'individuazione di questo percorso teorico è da ritrovare la nascita dell'attuale antropologia filosofica. Essa consiste, per esprimersi in una formula, in una riflessione sui risultati delle scienze che in qualche modo si occupano dell'uomo, al fine di recuperare una sua "immagine globale", ovvero di fornire una risposta al problema dell'uomo.

È Max Scheler, considerato il fondatore della disciplina, a offrirci una prima puntualizzazione della problematica propria dell'antropologia filosofica. «Se vi è un compito filosofico, – egli scrive – il cui assolvimento viene richiesto in maniera particolarmente pressante dalla nostra epoca, è quello di una antropologia filosofica. Intendo una scienza fondamentale dell'essenza e della costruzione essenziale dell'uomo; una scienza fondamentale del suo rapporto con i regni della natura (regno anorganico, regno delle piante, regno degli animali) e con il fondamento di tutte le cose; una scienza della sua origine metafisica essenziale e del suo inizio fisico, psichico e spirituale nel mondo; delle forze e delle potenze che lo muovono e che egli muove; una scienza delle tendenze e delle leggi fondamentali del suo sviluppo biologico, storico-spirituale e sociale, tanto delle possibilità essenziali (*essentiellen*) di questo sviluppo quanto delle sue effettualità. È qui contenuto il problema psicofisico anima-corpo e il problema noetico-vitale. Soltanto una tale antropologia sarebbe in grado di dare un fondamento ultimo di natura filosofica nonché, insieme, scopi della ricerca sicuri e definiti, a tutte le scienze che hanno a che fare con l'oggetto "uomo", colle scienze naturali e mediche, a quelle che si occupano della preistoria, alle scienze etnologiche, a quelle storiche e a quelle sociali, alla psicologia normale e alla psicologia evolutiva nonché alla caratteriologia.»⁹

L'antropologia filosofica nasce, quindi, come esigenza di cogliere e pensare l'essere umano nella sua interezza, integrando i risultati delle indagini scientifiche sull'uomo per giungere a dare di lui un'immagine sintetica.¹⁰

⁹ M. Scheler, *Uomo e storia*, cit., p. 257.

¹⁰ Cfr. E. Coreth, *op. cit.*, p. 11.

Essa è in grado di tratteggiarla in quanto occupa una «posizione peculiare, intermedia tra la teoria e l'empiria» e quindi il suo compito può essere definito come «interpretazione filosofica di risultati scientifici». ¹¹ Suo oggetto di riflessione, pertanto, sono i risultati delle scienze empiriche particolari (biologia, psicologia, antropologia culturale, linguistica ecc.), cioè teorie scientifiche già costituite e non semplici dati empirici, a cui si rivolgono invece le singole scienze. Questo è un oggetto che, per certi versi, l'antropologia condivide con l'epistemologia, tuttavia con finalità profondamente diverse: la costituzione di un'immagine globale dell'uomo da un lato, la fondazione di una logica e metodologia della ricerca dall'altro.

L'antropologia filosofica si presenta in tal modo come la disciplina che elabora i dati forniti dalle singole scienze, in qualche modo attinenti all'uomo e al suo operare, ma che non avanza la pretesa di essere "fondamentale", di porsi a loro sostegno (anche se non rinuncia a indirizzarle), né di ridursi a una scienza particolare al pari di queste, in quanto, prendendo come suo oggetto teorie scientifiche già costituite, ne presuppone l'esistenza. Il suo scopo, l'obiettivo che si prefigge di raggiungere, è quello di fornire un'immagine globale e sintetica dell'uomo, partendo dai risultati delle varie scienze, da conoscenze che devono essere integrate, armonizzate, sintetizzate, unificate in una totalità strutturata.

Nei primi decenni del Novecento la filosofia si trova a essere messa in discussione e, per superare la crisi dovuta al crollo dei grandi sistemi di pensiero, cerca di orientarsi verso un campo di indagine che faccia parte del territorio classico delle sue competenze, ma sia al contempo strettamente collegato ai filoni di ricerca maggiormente sviluppati e all'avanguardia. «Scegliendo l'uomo come suo oggetto, la filosofia ritrovava accesso legale, per così dire, alle discipline specialistiche che l'avevano de-tronizzata.» ¹²

L'antropologia filosofica, ponendosi al crocevia tra filosofia, scienze della natura e scienze dell'uomo, vuole riallacciare i fili di un discorso che aiutino l'essere umano a recuperare la comprensione di se stesso e a identificare i tratti caratteristici della sua esistenza. Partendo dal diffuso senso di malessere e di crisi che segue la conclusione della prima guerra mondiale, che sembra aver spazzato via le certezze derivanti dalla solidità degli organismi sociali tradizionali e dalle forme politiche consolidate, l'uomo torna a interrogarsi sul senso della propria esistenza.

Nel cercare una risposta a tali quesiti di fondo si possono prendere due

¹¹ J. Habermas, *Antropologia*, in Aa.Vv., *Filosofia*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 20.

¹² B. Accarino, *Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica*, in Aa.Vv., *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Ponte alle Grazie, Firenze 1991, p. 18.

diverse direzioni: la prima, nell'ambito delle filosofie dell'esistenza, è un'interrogazione diretta sul valore della vita umana e sul suo significato profondo, la seconda, propria dell'antropologia filosofica, è un'interrogazione indiretta, che cerca di stabilire quale sia «l'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo» attraverso un approfondito e serrato confronto tra uomo e animale.

Le vie e i modi della ricerca passano, allora, attraverso un sistematico paragone tra l'uomo e gli altri esseri viventi, o meglio attraverso un costante raffronto tra quanto la biologia, la psicologia, la sociologia, l'etologia ecc. ci rivelano dell'uomo e dell'animale. In tal modo si giungerebbe a costruire una compiuta teoria dell'essere umano, a enucleare la sua "vera" immagine e a definirlo, per dirla con Aristotele, tramite "genere prossimo" e "differenza specifica"

La ricomposizione da elementi sparsi e parziali di un'immagine sintetica dell'uomo non è un "atto scientifico", nel senso della costruzione di una teoria che trae la sua validità dal rapporto con l'esperienza, ma è un "atto filosofico" nel senso dell'interpretazione e dell'attribuzione di significato e di valore. L'esigenza di non rinunciare a una sintesi e reinterpretazione, su base filosofica, delle conoscenze fornite dalle nuove scienze che si occupano dell'uomo determina, dunque, la genesi dell'antropologia filosofica contemporanea.

1.3 Antropologia e interpretazione

Di fronte alle difficoltà e alla crisi della filosofia sistematica e dello scientismo, da un lato, e in presenza di un vertiginoso progresso delle scienze, dall'altro, l'antropologia filosofica si propone di gettare un ponte tra filosofia e scienza incardinandolo sul problema dell'uomo. Ma in che modo realizzare tutto questo, quale strada seguire? Gli esperti sostengono che occorre "integrare", "sintetizzare", "unificare" i risultati delle discipline scientifiche, ma in che modo procedere e quali regole seguire? Le conoscenze disponibili sono vastissime, come selezionarle? Si pone la necessità di un criterio di classificazione, di un principio di ordinamento e di unificazione, di un punto di partenza, che si ponga come pre-condizione della possibilità di scelta e di sintesi.

«Ci si domanda da dove una sintesi di elementi eterogenei assuma il principio della propria unità e del proprio ordinamento. L'unificazione, compiuta in un secondo momento, di una molteplicità di singoli elementi presuppone come condizione della propria possibilità la previa unità del tutto. Tematizzare questa totalità presupposta è un compito filosofico. Una semplice raccolta di singoli risultati scientifici, che non recuperi in sé, quale condizione, la previa unità e totalità presupposte, non è ancora

antropologia filosofica.»¹³ Il tentativo di costruire un'immagine dell'uomo, quindi, non può mai essere un meccanico e arbitrario accostamento di teorie particolari, relative soltanto ad alcuni fenomeni umani, ma è qualcosa che scaturisce da tali teorie attraverso la sintesi di una "tradizione filosofica": in sostanza è un' "interpretazione" dei risultati delle scienze. Già con il semplice uso di questo termine ci avviciniamo al procedimento ermeneutico, come viene proposto da Gadamer.¹⁴ L'interpretazione richiede sempre una "pre-comprensione", cioè "pre-giudizi", "attese", "ipotesi", "pre-supposizioni", "congetture" da cui partire.

«Chi si mette a interpretare un testo attua sempre un progetto. Sulla base del più immediato senso che il testo esibisce, egli abbozza preliminarmente un significato del tutto. E anche il senso più immediato il testo lo esibisce solo quando lo si legge con certe attese determinate. La comprensione di ciò che si dà da comprendere consiste tutta nella elaborazione di questo progetto preliminare, che ovviamente viene continuamente riveduto in base a ciò che risulta dall'ulteriore penetrazione del testo.»¹⁵

Tale metodo di analisi continuamente aggiornata del testo costituisce il processo ermeneutico o atto interpretativo, che assume una forma circolare, in quanto si presenta come un ininterrotto passaggio dal testo all'interprete, dotato di proprie "pre-comprensioni", e di nuovo al testo per un ulteriore approfondimento. Questo procedimento di continua e incessante interpretazione è definito da Gadamer «circolo ermeneutico», intendendo con questa espressione la forma caratteristica del procedimento ermeneutico o dell'atto interpretativo. Si parte da testi forniti di un proprio senso, i quali inviano il loro messaggio all'interprete che si avvicina a essi, non con la mente simile a una *tabula rasa*, ma con le sue pre-comprensioni, i suoi pre-giudizi, le sue pre-supposizioni, in ultima analisi, le sue attese. Il lavoro ermeneutico prosegue poi con la stesura di un primo progetto che viene via via rielaborato in base all'ulteriore penetrazione del testo.

La comprensione ermeneutica, quindi, non è soltanto un "atto interpretativo", ma rappresenta anche uno "sforzo produttivo". L'interprete è ben conscio della distanza tra il proprio orizzonte e il testo da interpretare, ma durante il processo della comprensione si instaura un nuovo orizzonte più largo e comprensivo che supera la domanda e i pregiudizi di partenza. Nel caso dell'antropologia filosofica, il testo da interpretare sarebbe costituito dai risultati delle ricerche scientifiche sull'uomo e l'insieme delle pre-comprensioni potrebbe essere individuato nella tradizione

¹³ E. Coreth, *op. cit.*, p. 12.

¹⁴ Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, a c. di G. Vattimo, Fabbri, Milano 1972; Id., *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1974.

¹⁵ Id., *Verità e metodo*, cit., p. 314.

filosofico-culturale in cui i diversi studiosi si collocano e in una certa idea dell'uomo, ancorché indeterminata, generale e ancora "aperta", che ciascuno pensatore avverte come propria. Si attuerebbe così una sorta di "circolo antropologico"; infatti «non si dà mai un punto di partenza assolutamente privo di presupposti, a partire dal quale si potrebbe sviluppare un'antropologia filosofica. È già sempre l'uomo concreto, successivamente determinato, che sperimenta e conosce se stesso nel suo mondo, a porre domande sulla vita dell'uomo. La pre-comprensione concreta non può essere posta fuori circolo. Noi non possiamo saltare oltre noi stessi. Non possiamo riflettere su di noi, astraendoci dalla nostra esistenza concreta, per collocarci in un puro "io penso". Portiamo noi stessi già da sempre con noi: il nostro luogo storico, la nostra esperienza e l'esperienza del mondo, il nostro orizzonte di comprensione».¹⁶

L'attività del comprendere, che si evidenzia nel gioco dei pre-giudizi e delle pre-comprensioni presenti in ogni processo ermeneutico, è tuttavia inconcepibile senza l'intervento del linguaggio, che è «il mezzo universale in cui si attua la comprensione stessa», poiché «ogni comprensione è interpretazione, e ogni interpretazione si dispiega nel *medium* di un linguaggio, che da un lato vuole lasciare che si esprima l'oggetto stesso e dall'altro, tuttavia, è il linguaggio proprio dell'interprete».¹⁷ Linguaggio e comprensione sono, dunque, strettamente connessi, in quanto è attraverso il linguaggio che passa la modalità di comprensione dell'essere. «Il rapportarsi al mondo richiede che si sia staccati da ciò che nel mondo ci viene incontro al punto da poterselo *rappresentare* come esso è, e questo potere è insieme aver-mondo e aver-linguaggio.»¹⁸ Sul concetto di mondo, o meglio di "avere un mondo", l'uomo viene a distinguersi da tutti gli altri esseri viventi, per i quali è disponibile soltanto un'angusta nicchia ecologica, come colui che non ha un ambiente ma ha il mondo.¹⁹

Questa libertà dall'ambiente «implica che il mondo è costituito mediante il linguaggio. Le due cose si implicano reciprocamente. Elevarsi al di sopra della pressione esercitata da ciò che viene incontro nel mondo significa avere linguaggio e avere mondo. In questa forma, la moderna antropologia filosofica ha elaborato, in contrasto con Nietzsche, una dottrina della specifica posizione dell'uomo nel mondo, mostrando che la struttura linguistica del mondo non significa affatto che l'uomo sia prigioniero di un ambiente rigidamente schematizzato nel linguaggio. Invece, non solo dovunque c'è linguaggio e dove ci sono uomini c'è anche la capacità

¹⁶ E. Coreth, *op. cit.*, p. 16.

¹⁷ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 447.

¹⁸ Ivi, p. 507.

¹⁹ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 108.

di innalzarsi al di sopra della pressione del mondo; ma questa libertà dall'ambiente è anche libertà rispetto ai nomi che diamo alle cose, come dice il profondo racconto della *Genesi*, in cui si narra che Adamo ricevette da Dio il potere di dare nomi alle cose». ²⁰

Nonostante le affinità che si possono riscontrare, vi sono tuttavia anche notevoli differenze tra il "classico" procedimento ermeneutico condotto su un testo letterario e quello che noi vorremmo riferire all'antropologia filosofica. In quest'ultimo caso infatti, il testo, costituito dai risultati di quelle scienze che si occupano dell'uomo, è sempre mutevole, essendo le conoscenze scientifiche soggette a continui aggiornamenti e cambiamenti, cosa che non riguarda assolutamente i testi letterari. Inoltre, l'orizzonte delle "pre-supposizioni" è di solito molto più vasto di quanto non sia in genere per le interpretazioni letterarie. Possono, in realtà, presentarsi visioni del mondo tra le più varie e diverse, nonché scelte filosofiche disperate e tra loro inconciliabili.

In ogni modo il problema dell'antropologia filosofica, come per ogni procedimento che voglia adottare la metodologia ermeneutica, è quello delle "pre-comprensioni", cioè dell'ottica particolare da cui si parte, in questo caso della "prospettiva filosofica" in cui ci si pone. Parlare di "prospettiva filosofica" non significa necessariamente, ben inteso, delineare un sistema filosofico già articolato e strutturato, perché in questo caso, come accadeva nel passato, l'antropologia filosofica sarebbe una parte o una diretta conseguenza di esso; ma neppure sostenere una pretesa neutralità filosofica: un'intuizione, anche generica, di che cosa sia l'uomo, una tradizione di pensiero entro cui muoversi, sono sempre pre-supposti.

Stabilita, quindi, la necessaria compresenza nel procedimento interpretativo antropologico-filosofico di una "pre-comprensione" filosofica e di un "dato di fatto" costituito dalle teorie scientifiche, occorre tuttavia sottolineare che, da autore ad autore, il punto di partenza, il presupposto teoretico è più o meno esplicito e cogente, potendo esso prevalere sui dati empirici o viceversa. Chi intende occuparsi di antropologia filosofica si trova, di solito, di fronte alla seguente alternativa: «o prende le mosse da un vasto materiale fornito dalla ricerca delle scienze particolari, oppure assume, in modo relativamente indipendente dalle scienze empiriche, un punto di partenza originariamente filosofico, spiegando fenomenologicamente l'autoesperienza dell'uomo e cercando in tal modo di scandagliarne a fondo l'essenza». ²¹ Questa oscillazione tra i due poli del "circolo antropologico" non deve far dimenticare, tuttavia, che per fondare una va-

²⁰ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 507-508.

²¹ E. Coreth, *op. cit.*, p. 41.

lida antropologia filosofica è necessaria la loro com-presenza e la co-esistenza, pur con la possibilità che uno dei due momenti risulti più accentuato e assuma un ruolo predominante rispetto all'altro.

1.4 Le articolazioni dell'antropologia filosofica

Da quanto abbiamo esposto finora appare evidente la difficoltà di inserire l'antropologia filosofica all'interno di una struttura ben delineata, poiché proprio l'indeterminatezza e la relatività del punto di partenza, la molteplicità delle tradizioni filosofico-culturali, rendono sfumato e mobile il confine della disciplina, velato il suo volto, molteplici le sue branche, amplissima la schiera di coloro che, più o meno a ragione, possono essere inclusi tra i suoi appartenenti. I capitoli sull'antropologia filosofica nelle storie della filosofia e nei dizionari ed enciclopedie riflettono questa incertezza. Infatti non solo nelle diverse trattazioni vengono inclusi nella disciplina autori differenti, a parte un piccolo nucleo costante, ovvero lo stesso autore è variamente considerato o come facente parte a pieno titolo o come precursore o come collaterale, ma anche la stessa disciplina è suddivisa secondo criteri e ottiche diverse. Non è qui il caso di esporre e discutere le varie scelte, accenniamo solo a una suddivisione che tenga conto della specificità, sopra accennata della disciplina.

Il "problema uomo", come già è stato messo in evidenza, ha interessato i filosofi fin dai tempi più antichi; ma, di solito, esso non era mai del tutto esplicito e trattato in maniera autonoma e, comunque, non occupava un posto centrale nella riflessione filosofica, in quanto rimaneva strettamente legato a un sistema predeterminato. Per questo motivo, appare valida l'opinione di Helmuth Plessner,²² secondo cui è fuorviante qualsiasi storia dell'antropologia filosofica,²³ che estrapoli la concezione dell'uomo dalle varie teorie sistematiche, senza tener conto della peculiare prospettiva in cui si pone oggi una ricerca di tipo antropologico-filosofico.

Gli autori che seguono questo cammino, considerano il "problema uomo" secondo un'unica linea di sviluppo che parte dall'antichità per giungere sino ai nostri giorni, senza mettere in rilievo il salto che caratterizza la nascita della disciplina nel Novecento, ed esponendosi inoltre al rischio di trattare di psicologia, sociologia, antropologia *ante litteram*, cioè in epoche in cui queste discipline erano ancora al di là da venire. Indubbiamente,

²² H. Plessner, *Antropologie philosophique*, in R. Klibansky (a c. di), *Philosophy in the Mid-Century*, La Nuova Italia, Firenze 1958, p. 85.

²³ Cfr. M. Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbsteutung in Geschichte und Gegenwart*, de Gruyter, Berlin-New York 1982³; B. Groethuysen, *Antropologia filosofica*, Guida, Napoli 1969.

quindi, moltissimi sono coloro che possono essere considerati i *precursori* della moderna antropologia filosofica, invero quasi tutti i filosofi; tuttavia ci sembra che di precursori in senso proprio si possa parlare solo a partire dalla fine del XVIII secolo, non solo perché molte delle problematiche che avevano caratterizzato i secoli precedenti sono state riprese e rielaborate dai pensatori dei secoli XVIII e XIX, ma soprattutto perché è possibile trovare in essi un accresciuto interesse al “problema uomo” e rintracciare nelle loro speculazioni molti di quei temi che saranno al centro dell’attenzione degli antropologi-filosofi propriamente detti nel secolo successivo.

Nel parlare di precursori non possiamo non prendere le mosse da Kant e dalla sua *Antropologia pragmatica*²⁴ e, passando attraverso l’antropologia di Feuerbach²⁵, giungere all’“uomo economico” di Marx; non possiamo non ricordare, inoltre, le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* di Herder,²⁶ generalmente considerate come il punto di avvio della moderna antropologia filosofica. Dobbiamo anche tener presente la tradizione cartesiana²⁷ e la radicale tensione tra *esprit de géométrie* ed *esprit de finesse*, che Pascal scorge nel più intimo dell’animo umano e della cui influenza troviamo traccia nelle filosofie di Kierkegaard e di Bergson. Non possiamo fare a meno di ricordare Nietzsche e il suo *homo dionysiacus*, insieme ai molti altri pensatori che si sono occupati del “problema-uomo” nell’ambito delle loro speculazioni filosofiche. A essi forse mancava, per essere considerati “antropologi-filosofi” nel senso pieno del termine, un riferimento costante e programmatico ai risultati delle scienze, nonostante fossero comunque sensibili e attenti alle loro conquiste. Inoltre, il fatto che le scienze umane non fossero ancora mature, impediva a questi pensatori di tener conto dei loro progressi. Certo è che la loro riflessione ha posto una molteplicità di problemi che rimarranno al centro dell’attenzione anche nel XX secolo e in particolare serviranno come base di partenza per gli “antropologi-filosofi” propriamente detti.

Oltre ai precursori, che abbiamo collocato nel XIX secolo, è possibile individuare un’altra “classe” di filosofi, che si potrebbero chiamare “collaterali” rispetto agli “antropologi-filosofi” veri e propri. Sono pensatori del XX secolo che costruiscono sistemi filosofici ben organizzati e, al loro interno, dedicano uno spazio ampio e importante allo studio dell’uomo. Ci

²⁴ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1994.

²⁵ L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, a c. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1979 (1946).

²⁶ J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a c. di V. Verra, Zanichelli, Bologna 1971, ried. Laterza, Roma-Bari 1992.

²⁷ Per questa tradizione, che da Cartesio giunge a Herder, cfr. V. Cappelletti, *Alle origini della "philosophia antropologica"*, Guida, Napoli 1984; Id., *Descartes antropologo*, in G. Belgioioso, G. Cimino, P. Costabel, G. Papuli (a c. di), *Descartes: il metodo e i saggi*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1990.

riferiamo, in particolare, a correnti quali l'esistenzialismo, la fenomenologia, le filosofie della vita e il funzionalismo. La centralità che esse riservano al problema dell'uomo, le esplicite e coerenti soluzioni che di esso forniscono, potrebbero farli considerare "antropologi-filosofi" a tutti gli effetti. In realtà, poiché il "problema uomo" trova per essi soluzione all'interno di sistemi filosofici più generali e non è impostato in maniera indipendente, come prevalente interpretazione dei risultati delle scienze, è bene distinguerli dagli "antropologi-filosofi" propriamente detti. I confini tra le correnti di pensiero a cui si è accennato e l'antropologia filosofica sono naturalmente mobili e sfumati, in quanto è proprio dall'albero di quelle filosofie che si diparte il ramo della nuova disciplina, la quale perciò rimane a esse strettamente collegata e intrecciata.

Stabilite queste premesse, possiamo giungere a identificare il ristretto gruppo degli studiosi che entrano a far parte a pieno titolo della moderna antropologia filosofica. Essi sono caratterizzati dal fatto che considerano il problema dell'uomo esplicito, centrale e prioritario, aspetto questo che hanno talvolta in comune sia con i "precursori" che con i "collaterali". A differenza di questi, però, essi impostano tale problema in modo autonomo, relativamente indipendente da altre questioni filosofiche, e ne ricercano la soluzione attraverso una riflessione sui dati scientifici, tramite un'interpretazione dei risultati delle scienze. Questa particolare attenzione verso le teorie scientifiche è indubbiamente più marcata per gli "antropologi-filosofi" che per i "precursori" e i "collaterali" della disciplina: per i primi le scienze umane non erano ancora mature e per i secondi la soluzione del "problema uomo" era cercata più come una deduzione da un sistema filosofico costituito, che attraverso un dialogo preferenziale con le scienze.

Nell'ambito dell'antropologia filosofica propriamente detta, possiamo distinguere sei principali orientamenti: 1) un'antropologia filosofica dei fondatori; 2) una socio-culturale; 3) una biologica; 4) una psicologica; 5) una come critica della società; 6) una teologica.

Si può definire il primo gruppo "antropologia filosofica dei fondatori", in quanto in esso rientrano i cosiddetti "padri" della disciplina: Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen. L'indagine di questi autori è caratterizzata da un "forte" presupposto filosofico, che gioca un ruolo preponderante nel rapporto con le scienze e nel tratteggiare di conseguenza un'immagine dell'uomo.

La riflessione di Max Scheler, considerato il fondatore della disciplina, manifesta bene le caratteristiche che assume al suo nascere la moderna antropologia filosofica. La sua opera, *La posizione dell'uomo nel cosmo*,²⁸

²⁸ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a c. di M.T. Pansera, Armando, Roma 1997.

fornisce la dimostrazione del modo nuovo con cui questo autore ha cercato una soluzione al "problema uomo". Scheler è partito da un deciso presupposto filosofico di tipo fenomenologico-spiritualistico, tuttavia non ha immediatamente tratto da questo una determinata immagine dell'uomo, bensì si è rivolto in modo programmatico e sistematico ai risultati delle scienze e ha cercato di ricavarne, attraverso un inevitabile filtro filosofico, un'interpretazione dell'essere umano. Il suo interesse si è concentrato sulla biologia e sulla psicologia, intesa in senso lato come scienza delle caratteristiche psichiche dell'uomo e dell'animale. Tenendo presenti i contributi offerti da queste discipline, Scheler ha compiuto un'attenta analisi comparata tra l'animale e l'uomo, al fine di individuare le caratteristiche tipiche di quest'ultimo. È giunto così a riconoscere all'essere umano un aspetto peculiare, la possibilità di "dire di no", di "trascendere la realtà data", elemento che non può essere ridotto ad altre facoltà comuni anche agli animali; e ha invocato, per giustificarlo, un'essenza, un principio diverso, un fattore opposto a quella vita che l'uomo condivide con tutti gli altri esseri viventi: lo Spirito.

L'uomo di Scheler è dunque un essere a cui è toccata in sorte una scintilla divina, una briciola di assoluto, un'impronta di quello spirito che lo rende capace di "dire di no", di "trascendere la realtà data", a differenza dell'animale che vive immerso nella realtà concreta e non può rifiutarsi di rispondere agli stimoli che riceve. L'essere segnato da un principio spirituale è per l'uomo il fondamento necessario e universale, l'essenza del suo essere nel mondo, ciò che lo rende unico e quindi diverso da tutti gli altri viventi.

Nello stesso anno (1928) in cui Scheler pubblicava la sua opera antropologica fondamentale, vede la luce *Die Stufen des Organischen und der Mensch*,²⁹ in cui Helmuth Plessner fonda la sua teoria antropologica, dalla quale si evidenzia un'immagine dell'uomo inteso come un'unità fisiopsichica calata nel mondo della vita. Attraverso un'interpretazione degli studi biologico-somatici e morfologico-estesilogici, Plessner sostiene, in accordo con Scheler, che il tratto caratteristico dell'uomo è costituito dalla rottura con l'istinto, dal poter "dire di no" agli impulsi, dalla capacità di negare, di superare le costrizioni biologiche, ma, a differenza di quella scheleriana, la prospettiva filosofica di Plessner rifiuta qualsiasi conclusione dualistica che opponga spirito e vita, anima e corpo, *res cogitans* e *res extensa*, in quanto si propone di unificare la procedura empiristico-materialistica con quella spiritualistico-idealistica. Solo se si stabilirà una cooperazione tra indagine empirica e metodo a priori sarà possibile, per

²⁹ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, vol. IV.

Plessner, fondare un'antropologia filosofica.³⁰ Nel tratteggiare l'immagine dell'uomo non è più possibile distinguere un aspetto teoretico da uno pratico. La multiforme poliedricità dell'essere umano e la complessa varietà di comportamenti in cui si manifesta la sua vitalità richiedono un'indagine che, pur sviluppandosi su piani diversi, conservi un'ottica globale per analizzare l'essere vivente inteso come una struttura unitaria.

Considerato come unità psicofisica di vita, l'uomo manifesta le sue capacità intellettuali nel linguaggio, nel pensiero, nell'arte e nella scienza; organizza la sua vita sociale determinandone i valori e le norme di comportamento. Struttura sensibile e struttura intellettuale trovano nell'uomo il loro perfetto punto d'incontro, dando così vita a un essere che si distingue da tutti gli altri per la sua "posizione eccentrica", la quale «definisce ugualmente la sua organizzazione nelle zone intellettive che nelle zone vegetative, e in entrambi i casi in modo ugualmente peculiare».³¹

Il carattere distintivo dell'uomo plessneriano è dunque l'autocoscienza, grazie alla quale può superare quella necessità biologica a cui non può sfuggire l'animale. Questi vive al "centro" del proprio ambiente naturale e la sua vita è regolata da un rigido determinismo; non avendo consapevolezza della propria esistenza, non può mai uscire, porsi fuori da quel centro. Ciò è invece possibile all'uomo, il quale, grazie all'autoriflessione è in grado di trascendere il centro biologico della propria vita e acquisire una posizione "eccentrica". L'uomo non è semplicemente un corpo esistente, ma *ha* un proprio corpo; vi è in lui una continua difficoltà, un rapporto dialettico tra l'essere un corpo, cioè esistere senza averne consapevolezza come gli animali, e l'avere un corpo, cioè rendersi conto di disporre di un organismo che sperimenta come altro da sé. Da qui la "posizione eccentrica", il "distacco originario" rispetto alla vita organica, che individua e qualifica peculiarmente l'uomo nei confronti degli altri esseri viventi.

Questo "prendere le distanze", questa "posizione eccentrica", questo "distacco originario", questa capacità di "porsi fuori" dalla propria realtà biologica ha una fondamentale "funzione mediatrice". L'uomo non vive come l'animale nell'"immediatezza", ma nella "mediazione"; è tipico della natura umana non poter vivere nell'immediatezza di una natura già data, ma solo nella mediazione che trasforma la natura in cultura: l'uomo è essenzialmente un essere culturale. Egli è in grado di strutturare il mondo secondo una sua idea e renderlo più consono alle esigenze della sua vita. L'uomo per realizzare se stesso deve superare la sua realtà meramente biologica per ricomporla come realtà culturale. L'esistenza umana, infatti, si presenta come una frattura, riscontrabile a livello biologico come per-

³⁰ Cfr. V. Rasini, *Filosofia della natura e antropologia nel pensiero di Helmuth Plessner*, in "Annali del Dipartimento di Filosofia", Università di Firenze, 1995, vol. I, p. 63.

³¹ J. Habermas, *Antropologia*, cit., p. 25.

dita della sicurezza istintuale, a livello categoriale come duplicità dovuta alla sua posizione eccentrica, a livello psicologico come sensazione di disagio e di spaesamento; di qui emerge per l'uomo la necessità, antropologicamente fondata, di stabilizzarsi nella realtà, assumendo la direzione della sua vita e procurandosi ciò di cui la natura gli è debitrice.

Il terzo autore che rientra a pieno titolo tra i fondatori della moderna antropologia filosofica è Arnold Gehlen. Nella sua opera principale *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, la cui prima edizione vede la luce nel 1940, quindi dodici anni dopo che Scheler e Plessner avevano pubblicato le loro opere antropologiche maggiori, egli cerca di tratteggiare una nuova immagine dell'uomo, ricercata attraverso un confronto costante con le scienze umane e, in special modo, con le discipline biologiche, psicologiche e sociali.

Gehlen comincia con il prendere in esame i risultati delle scienze biomorfologiche e instaura così un serrato e sistematico confronto tra l'uomo e l'animale. Da questa analisi trae la conclusione che l'uomo è un "essere carente", cioè non dotato di organi e funzioni "specializzati" tali da adattarlo subito e adeguatamente a un determinato ambiente naturale. La sua possibilità di adattamento e sopravvivenza, invece, è legata al fatto che, unico tra gli esseri della natura, è in grado di creare un proprio ambiente socioculturale, un "mondo artificiale" nel quale vivere e prosperare. L'elaborazione di una "sfera culturale" in senso lato è una caratteristica peculiare dell'uomo, è la condizione necessaria e sufficiente della sua sopravvivenza. L'essere umano, perciò, diversamente dall'animale, riesce a conservarsi in tutte le condizioni che l'ambiente può offrire: è in grado di sopravvivere sia all'equatore sia al polo Nord, in quanto può trasformare il "mondo naturale" in un "mondo artificiale" in grado di soddisfare le sue necessità vitali. E questa sua straordinaria capacità di adattamento lo qualifica come l'unico essere "aperto al mondo" e non chiuso, come l'animale, in un'angusta nicchia ecologica.

Al pari degli altri due "padri fondatori", Scheler e Plessner, anche Gehlen avverte la "peculiarità" che identifica l'uomo rispetto a tutti gli altri viventi, intuisce che esso deve essere posto su un gradino diverso: ed è questa intuizione originaria costituisce il fulcro della sua antropologia filosofica. Tuttavia, a differenza di Scheler, non pone a fondamento della "singolarità" dell'uomo un qualche principio metafisico, bensì ritiene che essa sia conseguenza di un particolarissimo meccanismo biologico, per il quale tutte le funzioni propriamente umane derivano da una costituzione morfologica originariamente specifica e propria di quell'unico ed esclusivo «progetto della natura»³² che è l'uomo.

³² Cfr. M.T. Panseca, *L'uomo progetto della natura. L'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, Studium, Roma 1990.

Secondo Gehlen, dunque, non vi è alcuna necessità di spiegare la differenza tra l'animale e l'uomo ricorrendo alla presenza in quest'ultimo di una "scintilla divina", di un principio spirituale che lo informi e lo caratterizzi, ma è invece possibile qualificare l'essere umano come un "essere assolutamente naturale", ma tuttavia privilegiato e assolutamente distante da tutti gli altri esseri viventi. Perciò il suo pensiero è stato definito come una «filosofia empirica»,³³ volendo intendere che non vi è alcuno spazio per il trascendente in una concezione pur così elevata dell'uomo.

Gehlen, quindi, è un filosofo empirico che ha un fortissimo senso della peculiarità e dignità dell'essere umano, che in alcun modo vuol ridurre allo stesso livello delle altre creature e, nello stesso tempo, non può sospendere a un "gancio" metafisico. Ed è questa, forse, una delle più significative caratteristiche del suo pensiero, una sorta di contraddizione, peraltro assai fertile e creativa: a un bisogno di esaltazione e di assolutezza dell'uomo non segue il rischio di un "salto" metafisico, il sospetto di un residuo d'immortalità.

L'essere umano è, dunque, a paragone con gli altri viventi, un essere organicamente «carente».³⁴ Ma, nonostante i suoi "primitivismi" e "non specializzazioni", l'uomo continua a conservarsi e a prosperare; e questo perché ha sempre agito in modo da surrogare le sue deficienze, perché è riuscito a sopperire con l'azione a quelle inadeguatezze biologiche che gli rendevano difficoltoso e precario l'adattamento all'ambiente, perché «ha sempre fatto quello che doveva fare».³⁵ L'azione plasmatrice e adattativa è, perciò, il più potente strumento a disposizione dell'uomo, ma comporta anche rischi e pericoli. L'essere umano si trova a essere esposto a un "profluvio di stimoli" e a un "bombardamento di pulsioni", necessari per un'ampia e ricca potenzialità d'azione, ma pericolosi per l'adattamento se non tenuti sotto controllo. Tuttavia non si lascia sopraffare, ma riesce a "prendere le distanze" da essi e, grazie alla sua "plasticità", ovvero alla sua capacità di reagire in modo multiforme e vario, li disciplina e li domina con risposte adeguate scelte in base alle circostanze.³⁶ Nel suo agire per adattarsi all'ambiente e dominare il mondo, l'uomo dispone di un meccanismo molto efficace: l'"esonero". Con questo termine Gehlen vuole indicare la capacità dell'uomo di creare schemi standard di comportamento, i quali, una volta stabiliti, "scattano" automaticamente in circostanze simili e quindi "esonerano" l'uomo da continue risposte agli stimoli ambientali e alle pulsioni interne, liberando così energie per ulteriori e più

³³ Cfr. K.S. Rehberg, *Introduzione a A. Gehlen, L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 9.

³⁴ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 60.

³⁵ Ivi, p. 64.

³⁶ Ivi, p. 383.

elaborate imprese,³⁷ che coinvolgono anche le funzioni rappresentative e simboliche.

Possiamo concludere riconoscendo nell'uomo di Gehlen un intreccio fra due immagini classiche dell'uomo: l'*homo faber* e l'*homo sapiens*. Del primo conserva la capacità di agire, di costruire strumenti per trasformare il mondo naturale in quello artificiale, del secondo il *logos*, che presiede alla sua azione e dà vita alla cultura e al "mondo dello spirito". Vi è nel pensiero di Gehlen una grande fiducia nell'uomo e nel progresso dell'umanità: malgrado conflitti, miserie, degradazioni, repressioni, alienazioni, angosce, difficoltà di ogni genere, l'essere umano è in grado di salvarsi da solo, con la sua capacità d'azione e la sua intelligenza creatrice di scienze, tecniche, istituzioni, sistemi etici, religioni, arti, letterature ecc. Si avverte nella sua elevata concezione dell'uomo una sorta di contraddizione tra un bisogno quasi "metafisico" di distinguerlo radicalmente dagli animali e la convinzione, d'ispirazione scientifica, di non staccarlo dalla natura. Gehlen risolve questa antinomia tratteggiando un'immagine dell'uomo, inteso come un progetto particolare della natura, una creatura unica ed eccezionale, che si distingue da tutti gli altri esseri viventi, pur restando nell'ambito di una filosofia assolutamente "empirica".

Se nell'antropologia filosofica dei fondatori, Scheler, Plessner e Gehlen, si ha, in un certo senso, una preponderanza del "presupposto teoretico", in quanto nel loro procedimento interpretativo il ruolo delle pre-comprensioni filosofiche è particolarmente determinante, viceversa negli altri orientamenti è il "dato empirico", cioè il vasto materiale fornito dalle scienze a essere in qualche modo prevalente. Gli studiosi inquadrabili in queste correnti partono più direttamente e immediatamente dalla scienza, cercano di porsi di fronte ai suoi risultati con l'atteggiamento più aperto e incondizionato possibile, ritenendo che essa possa, per così dire, "parlare da sola" e fornire, senza alcun intervento dell'interprete, l'immagine dell'uomo cercata. In realtà, a ben scavare nel pensiero di questi autori, è sempre rintracciabile un orizzonte di "pre-comprensioni" che ha guidato la "lettura" delle teorie scientifiche, ma esso giace sullo sfondo e di solito non può essere colto che genericamente come "tradizione culturale", intendendo con essa anche un certo curriculum di studi scientifici.

L'*antropologia filosofica socio-culturale* è interessata all'uomo e alle sue opere, alla storia culturale e alla sociologia, all'antropologia culturale e alla filosofia della storia. Si è occupata principalmente delle società sviluppate e delle "culture di alto livello" che hanno creato gruppi sociali dotati di un loro stile personale, al di là di quelle uniformità biologiche che caratterizzano il genere umano in quanto tale. Essa, dunque, sottolinea la

³⁷ Ivi, p. 93.

multiformità piuttosto che l'uniformità della natura umana e basa le sue ricerche su uno studio comparativo delle società complesse.

Erich Rothacker e Werner Sombart sono i tipici rappresentanti di questa corrente, ma in essa si possono inserire anche Niklas Luhmann con la sua teoria dei sistemi sociali, l'antropologo americano George H. Mead e il tedesco Michael Landmann. Rothacker ha classificato i fattori culturali in una scala secondo «leggi di polarità».³⁸ Egli cerca di interpretare le culture nazionali attraverso un processo di "riduzione" a uno spirito nazionale e a un bagaglio archetipico proprio di quell'ambiente socio-culturale. Anche nell'antropologia di Sombart sono sottolineati i caratteri etnocentrici e quindi la "diversità irrinconciliabile" piuttosto che l'"apertura al mondo" è stata considerata come l'aspetto che distingue e caratterizza la situazione umana.³⁹ Tutti questi autori sono contraddistinti dall'interesse per la questione dell'uomo dal punto di vista dell'antropologia culturale e sociale che li porta ad analizzare gli "stili di vita" acquisiti storicamente dalle diverse società umane.

Il punto di partenza dell'*antropologia filosofico-biologica* è invece un interesse per il "modo di vivere innato" delle specie animali, e quindi anche della specie umana. Adolf Portmann⁴⁰ può essere considerato il principale esponente di questo orientamento, al quale sono legati molti altri studiosi come Lodewijk Bolk, Otto Schindewolf, Frederik J. Buytendijk e Jacob von Uexküll.

Portmann stabilisce, infatti, un rapporto preferenziale con le scienze biologiche, integrando le ricerche sul comportamento e sulle caratteristiche fisiologiche e anatomiche dell'uomo e degli animali con i dati di altre scienze umane. Analizza e pone così in evidenza da una parte la peculiarità dell'azione, del linguaggio e dell'intuizione dell'essere umano, dall'altra i suoi particolari parametri biologici, come il ritmo della crescita, la durata della gravidanza, le caratteristiche della prima infanzia e le proporzioni corporee. Sottolinea la diversità di maturazione psicofisica dell'uomo nei confronti dell'animale: il primo raggiunge dopo un anno di vita un grado di maturazione che gli altri mammiferi presentano, invece, fin dalla nascita. Questi e altri elementi che distinguono l'essere umano dall'animale deriverebbero da una correlazione tra fattori biologici ereditari e processi socioculturali, intreccio che consente all'uomo un'"apertura indeterminata" all'ambiente, in contrasto con il rigido determinismo del mondo animale. Dall'insieme di queste analisi Portmann

³⁸ Cfr. E. Rothacker, *Philosophische Anthropologie*, Bouvier, Bonn 1964.

³⁹ Cfr. W. Sombart, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, Buchholz & Weißwange, Berlin 1938.

⁴⁰ Cfr. A. Portmann, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, Adelphi, Milano 1989.

può concludere che l'uomo è già biologicamente orientato per le prestazioni spirituali e culturali, per le relazioni interpersonali e sociali, per quelle che sono, in sostanza, le attività precipuamente umane.

L'attenzione quasi esclusiva alle dottrine psicologiche e psicoanalitiche, con l'idea che soprattutto da esse possa emergere un'adeguata immagine dell'uomo, individua e caratterizza i rappresentanti della cosiddetta *antropologia filosofica psicologica*. Quanto Freud ha scritto sulla struttura psichica dell'uomo è considerato essenziale, onde la teoria freudiana, e in particolare la "metapsicologia", sono considerate le dottrine di riferimento. Per tutta la sua lunga vita di studioso e di ricercatore, lo stesso Freud, infatti, non fa che proporre una sua "immagine dell'uomo", che man mano approfondisce e arricchisce intrecciandola strettamente con le sue esperienze terapeutiche e le sue teorie psicologiche.⁴¹

È significativo e importante notare come l'uomo freudiano, quale emerge dalla teoria psicoanalitica, trovi molti punti di contatto con l'immagine costruita dagli antropologi-filosofi finora trattati, soprattutto sulla base delle scienze biologiche e sociali. Anche Freud, infatti, giunge a concludere, che il carattere distintivo dell'uomo rispetto all'animale, il suo tratto peculiare, consiste proprio nella capacità di staccarsi dal piano istintuale e di realizzare faticosamente se stesso sul piano culturale e sociale, pagando per tutto ciò un prezzo molto elevato. Sia a livello di ontogenesi che di filogenesi vi è sempre un conflitto tra le esigenze del singolo e quelle del vivere sociale. Perché possa esistere un'organizzazione sociale, infatti, è necessario che il singolo si sacrifichi, che reprima e sposti verso fini di comune utilità, socialmente apprezzati, le sue pulsioni sia erotiche che distruttive: di qui il «disagio della civiltà».⁴²

L'uomo psicologicamente maturo dovrebbe essere in grado di risolvere equilibratamente questo conflitto, guidando i suoi istinti senza comprimerli, e di inserirsi in modo armonico nel contesto socioculturale di cui fa parte. Ma tale processo risulta tanto più difficile quanto più sofisticata diventa la struttura sociale, cosicché aumenta la schiera di coloro che non riescono ad adattarsi alle regole della vita civile, sia perché si lasciano troppo guidare dalle spinte pulsionali, sia perché si lasciano sottomettere dalle forze della coazione sociale; la nevrosi e il disadattamento divengono così le caratteristiche sempre più diffuse dell'uomo contemporaneo. Questa creatura, che è separata da una lunga distanza rispetto a tutti gli altri esseri viventi ed è dotata di poteri intellettuali qualitativamente diversi e particolarmente esercitati, trova, proprio nelle sue smisurate capacità conoscitive e razionali, il

⁴¹ Su questo tema cfr. M.T. Pansera, *Per un'antropologia filosofica freudiana: il valore della negazione*, in "Physis", XXIV, 1982, n. 1, pp. 75-108.

⁴² Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in *Opere 1924-1929*, Boringhieri, Torino 1978, vol. X, pp. 625-628.

“tarlo” che mette in crisi tutto il sistema. Ed ecco, quindi, l'uomo vittima delle sue stesse abilità, costretto a contrapporre la nevrosi e il male di vivere agli enormi passi avanti compiuti dalla società tecnologica. Tra i pensatori postfreudiani, possiamo considerare come antropologi-filosofi Ludwig Binswanger con la sua analisi esistenziale, Erwin Strauss e Medard Boss, nonché Erich Fromm, Rollo May e Ronald D. Laing.

Dopo l'antropologia filosofica dei “fondatori”, ovvero di coloro che utilizzano un forte presupposto filosofico, e dopo l'antropologia filosofica degli “scienziati”, siano essi antropologi culturali, biologi o psicologi, è utile, infine, considerare ancora due gruppi di pensatori che possono correttamente essere inclusi nella disciplina modernamente intesa. Ci riferiamo ai sostenitori della “teoria critica della società” e a quegli studiosi che ritengono possibile giungere all'essenza dell'uomo solo facendo riferimento a Dio.

La *teoria critica della società*, elaborata dai pensatori della scuola di Francoforte, è costituita essenzialmente da tre elementi: una lucida analisi della crisi della società attuale, un'individuazione delle cause che hanno contribuito a determinarla, una ricerca di possibili rimedi per uscire dalla crisi. Il parametro su cui questa teoria si fonda è l'analisi della natura umana nella sua specificità. Si può infatti parlare di un'effettiva crisi della società attuale in relazione alla sua incapacità di soddisfare i veri bisogni dell'uomo, di realizzare pienamente la sua natura. Così si possono ricercare le cause di una tale situazione analizzandola storicamente, per capire come, partendo dalla razionalità illuministica, si sia giunti a una modernità dove non possiamo constatare che l'assoluto trionfo dell'alienazione e dell'estraneazione dell'individuo.⁴³

La possibilità di proporre rimedi a questa situazione richiede, come prima cosa, un riferimento, una prima intuizione, anche di carattere generale, su cosa sia l'uomo. Ebbene, la fondamentale intuizione o “pre-comprensione” dei sostenitori della teoria critica della società consiste nell'affermare l'individualità, la socialità e la storicità dell'uomo come elementi basilari e caratterizzanti. Essa considera l'uomo di per sé come un valore essenziale, che tuttavia realizza se stesso solo sul piano storico-sociale. Precisa Horkheimer: «Qui non si mettono in evidenza i tratti che distinguerebbero l'uomo da un lato dall'animale e dalla pianta, dall'altro da Dio – l'interesse appassionato per concetti tanto ampi si spiega in ultima istanza con il bisogno di disporre di quell'orientamento metafisico nella realtà data –, bensì l'esserci e la trasformazione di qualità che possono diventare determinanti per il corso reale della storia. L'immagine dell'uomo

⁴³ Cfr. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997 (1966).

qui non si presenta come unitaria, ma come un insieme di particolarità specifiche di un gruppo che sorgono con il processo di vita sociale, che si trasferiscono da una classe all'altra e in certe circostanze vengono assunte con un senso nuovo dalla società nel suo insieme o scompaiono. Ciascun tratto dell'epoca presente è assunto come tema in quanto fattore nella dinamica storica, e non in quanto momento di un'essenza eterna. Il motivo di tali studi non risiede tanto nella dubbia opinione dell'antropologia stessa "che in nessun'epoca storica l'uomo è stato tanto problematico per se stesso quanto lo è oggi" – una circostanza che, anche ammettendo che fosse reale, non ci apparirebbe particolarmente tormentosa –, ma nei tormenti reali cui si tratta di por fine.⁴⁴

Attraverso le ricerche compiute dai maggiori esponenti della scuola di Francoforte, quali Adorno, Horkheimer, Marcuse e Habermas vengono esplicitati tutti quegli aspetti che caratterizzano l'uomo odierno ed emerge, così, la sua attuale immagine. Questi aspetti e quest'immagine, tuttavia, non hanno valore assoluto, ma sono storicamente e socialmente determinati. La riflessione dei pensatori francofortesi, infatti, non si astrae in prospettive metafisiche intorno a un'iperuranica essenza dell'umanità, ma cerca di cogliere l'uomo nel suo concreto farsi, che è sempre un farsi storico-sociale. «La teoria dell'essere dell'uomo, così come ogni sorta di antropologia filosofica, si trasforma da ontologia nonostante tutto statica nella psicologia degli uomini che vivono in una determinata epoca storica.»⁴⁵ A questo punto l'immagine dell'uomo verrà ricercata non più attraverso un confronto con gli altri esseri viventi e con la divinità, ma attraverso il complesso intreccio che si stabilisce tra individuo e società. Gli sviluppi dell'antropologia filosofica, dunque, tendono da un lato a connettersi verso una "teoria della natura", ma dall'altro verso una "teoria della società e della storia", legame questo che – come sostiene Habermas – è ancora in fase di avviamento.⁴⁶

L'ultima branca è rappresentata dall'*antropologia filosofico-teologica*. La concezione dell'uomo, che da essa emerge, è basata esclusivamente sul suo rapporto con Dio. Punto di partenza è la convinzione che solo in funzione del trascendente possa emergere la vera immagine dell'uomo. Tutte le scienze vengono dunque interpretate attraverso questa lente, per cui qualsiasi problematica inerente all'uomo è subordinata a quella del destino dell'umanità e della sua salvezza a opera di Dio. Tra i maggiori esponenti di tale indirizzo ricordiamo: Martin Buber, Emil Brunner, Karl Barth e Rudolf Bultmann.

⁴⁴ M. Horkheimer, *Teoria critica*, Einaudi, Torino 1974, vol. I, p. 208.

⁴⁵ Ivi, p. 12.

⁴⁶ J. Habermas, *Antropologia*, in "Filosofia", cit., p. 38.

Abbiamo visto come tutti questi pensatori, pur nella diversità delle loro correnti, delle tradizioni culturali e delle impostazioni, mirino alla conquista di una nuova immagine dell'uomo. L'antropologia filosofica contemporanea si pone dunque al crocevia in cui si articolano filosofia, scienze naturali e scienze umane, ma deve anche confrontarsi con tutti quegli indirizzi di pensiero che hanno contribuito ad analizzare e ad interpretare il complesso e articolato tema dell'umano. Di qui si evidenzia il carattere composito e integrante di questa disciplina che nell'affresco del paesaggio concettuale del Novecento non può assolutamente essere lasciata in ombra.