

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.