Facoltà Teologica dell'Italia Centrale

Prof. Stefano Grossi

Antropologia Filosofica

dispense ad uso personale dello studente

Firenze

INTRODUZIONE

1. Senso del corso entro la problematica contemporanea

L'interesse per la ricerca antropologica di fatto costituisce una delle chiavi di lettura anche per la ricerca teologica di questo secolo; una ricerca che ha trovato eco e sviluppo nel Concilio Vaticano II di cui riportiamo uno tra i brani più significativi:

> Ai nostri giorni, l'umanità scossa da ammirazione per le sue scoperte e la sua potenza, agita però spesso ansiose questioni sull'attuale evoluzione del mondo, sul posto e sul compito dell'uomo nell'universo, sul senso dei propri sforzi individuali e collettivi, ed ancora sul fine ultimo delle cose e degli uomini. Per questo il concilio, testimoniando e proponendo la fede di tutto intero il popolo di Dio, riunito da Cristo, non può dare dimostrazione più eloquente della solidarietà, del rispetto e dell'amore di esso nei riguardi della intera famiglia umana, dentro la quale è inserito, che instaurando con questa un dialogo sui vari problemi sopra accennati, arrecando la luce che viene dal vangelo e mettendo a disposizione degli uomini le energie di salvezza che la chiesa, sotto la guida dello Spirito santo, riceve dal suo fondatore. *Si tratta di salvare la persona umana, si tratta di edificare l'umana società. E` l'uomo dunque, ma l'uomo singolo integrale, nell'unità di corpo ed anima, di cuore e coscienza, di intelletto e volontà, che sarà il cardine di tutta la nostra esposizione*.
>
> Pertanto il santo sinodo, proclamando la grandezza somma della vocazione dell'uomo e affermando la presenza in lui di un germe divino, offre all'umanità la cooperazione sincera della chiesa al fine di stabilire quella fraternità universale che corrisponda a tale vocazione. Non è mossa la chiesa da alcuna ambizione terrena; essa mira a questo solo: a continuare, sotto la guida dello Spirito Paraclito, l'opera stessa di Cristo, il quale è venuto nel mondo a rendere testimonianza alla verità, a salvare e non a condannare, a servire e non ad essere servito. (GS 3; il corsivo è nostro)

Questo testo, ci pare, non ha solo un valore teologico e pastorale, ma anche *epistemologico* nel senso che esso traccia, pur a grandi linee, un percorso metodologico entro il quale l'uomo, colto nella sua interezza, è il cardine.

Da questo punto di vista, nonostante la profonda lezione di K. Barth che deve comunque esser presente di fronte al teologo, ci sembra che il terreno di confronto e di dialogo con gli uomini, credenti o meno, del nostro tempo, non possa che avvenire tenendo presente questa centralità del problema uomo. Rifacendoci al pensiero e alle analisi di W. Pannenberg[1], anche noi pensiamo che una riflessione religiosa e, soprattutto, una sua giustificazione ragionevole, debba farsi carico della necessità di affrontare il tema fondamentale della teologia e della fede scendendo sul terreno di «un'analisi antropologica di portata universale».

---

1 Cfr. W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia1987, pp. 11-24.

La riflessione filosofica per sua natura richiede di essere situata all'interno del contesto storico culturale in cui vive e viene elaborata.

Per prima cosa, quindi, occorre aver abbastanza chiaro l'orizzonte problematico entro cui occorre elaborare la riflessione filosofica sull'uomo e, conseguentemente, del ruolo e del senso che una simile ricerca può avere oggi nei confronti di tutte le altre discipline che si interessano dell'uomo. Per far questo inizieremo dal livello più «esterno» che è quello linguistico domandandoci che cosa oggi si intende per 'antropologia' e con quali discipline e metodologie di ricerca esso è associato.

1.1. Polisemia del termine 'antropologia'

Come esempio iniziale prendiamo quanto dice il Dizionario Italiano Ragionato a proposito del termine che ci interessa per vedere quali sono i principali significati che gli vengono attribuiti nell'italiano corrente:

> **ANTROPOLOGIA** sf. Genericamente, il complesso delle scienze che concernono l'uomo, la sua origine, la sua collocazione nella scala biologica, la sua natura specifica. *Antropologia biologica* che studia l'uomo come fenomeno biologico; *Antropologia culturale* o *sociale* che si occupa dei rapporti dell'uomo con l'ambiente naturale e i suoi simili. *Antropologia archeologica* che studia i reperti delle società primitive per localizzare nel tempo e nello spazio le culture cui questi appartengono. L'antropologia studia propriamente l'uomo, ma in pratica rivolge le sue ricerche all'uomo primitivo, all'uomo naturale, nella sua spontaneità originaria. Per questo i campi d'indagine dell'antropologia sono soprattutto i reperti dei popoli preistorici, vissuti quando si fondarono i principi della convivenza sociale; o i primitivi ancora sopravvissuti, che hanno subito l'impatto col mondo moderno in modo meno rovinoso per le loro culture (i cosiddetti «marginali»). Di fronte a queste popolazioni definite un tempo «selvagge», l'antropologia ha dapprima ritrovato il mito del «buon selvaggio», dell'essere spontaneo, incapace della «barbarie civile». Infine ha posto i fondamenti di una scienza volta a catalogare i dati, gli elementi tuttora superstiti, prima che scompaiano anche le ultime tracce. Senza rapporti con l'antropologia più recente, *l'Antropologia criminale*, Quella che ricerca le presunte caratteristiche somatiche che legano tra loro i delinquenti. (D.I.R. 1988)

> ANTROPOLOGIA [an-tro-po-lo-gì-a] sostantivo f.. Studio dell'uomo, delle sue caratteristiche e del suo comportamento • antropologia fisica, quella che studia gli aspetti morfologici e psicologici dell'uomo in rapporto all'ambiente; è detta anche somatologia • antropologia culturale, quella che studia il modo di pensare e di affrontare la realtà delle diverse comunità etniche o di diversi gruppi sociali • antropologia criminale, scienza che, presupponendo un rapporto tra comportamenti criminali e anomalie morfologiche, studia i tratti somatici, la conformazione cerebrale, le caratteristiche psicologiche del delinquente (DISC 1997)

Già a questo livello - per altro non particolarmente profondo - vengono distinti quattro significati che riguardano altrettanti settori o discipline: il settore biologico, il settore culturale, il settore storico e quello criminale che comunque attualmente non esiste più in quanto riconosciuto come basato su premesse del tutto infondate.

Semplicemente a livello di notazione rapida, osserviamo come vengano del tutto ignorati i contesti e le discipline che riguardano sia il settore psicologico, che quello filosofico, nonché quello teologico. Crediamo che questo non sia semplicemente un errore o un frutto dell'ignoranza dei curatori della voce 'antropologia' del D.I.R. e del più recente DISC, ma sia un chiaro segnale di come attualmente si percepisce il discorso sull'uomo e delle difficoltà di proporre *tout court* un approccio filosofico, specialmente se quest'ultimo utilizza entro il proprio discorso una serie di categorie mutuate da una tradizione aristotelico-tomista che non trova molti riscontri entro la prospettiva contemporanea.

Schematizzando un po', si può dire che il passaggio dalla sensibilità/mentalità moderna a quella contemporanea è determinato:

- Dalla rottura con la ricerca di un sistema totalizzante (cfr. Hegel e l'idealismo) centrato fondamentalmente sull'assolutizzazione della Ragione e del Pensiero;
- Dall'affermazione esattamente opposta del valore del singolo, fin quasi ad una sua assolutizzazione aristocratica.
- Il Novecento, dal punto di vista filosofico, rifugge dalle facili classificazioni perché in questo periodo sono all'opera molte correnti di pensiero che hanno interessi decisamente opposti e propongono, conseguentemente, visioni molto diverse dell'uomo. Perciò non si può parlare né di un secolo decisamente umanista, né antiumanista.
- Tre sono i filoni di pensiero che possono riassumere le varie tendenze:
    1. Un'attenzione rinnovata per i dati delle scienze della natura e delle scienze sociali.
    2. La dissoluzione del singolo, secondo un duplice itinerario: *strutturalismo*: cfr. Claude Levy-Strauss e Michel Foucault; *decostruzione del soggetto*: cfr. Derrida, Deleuze, Guattari.
    3. Gli "esistenzialismi" e i "personalismi"; entro quest'ultimi, poi, si possono distinguere due grossi ambiti culturali: quello di derivazione ebraica (Buber, Rosenzweig, Heschel, Lévinas) e quello di derivazione cristiana (Marcel, Maritain, Mounier, Stefanini).

1.2. Antropologia filosofica e scienza contemporanea

Ciò che caratterizza la ricerca antropologica in campo filosofica a partire dagli anni Venti del nostro secolo, è un nuovo interesse per i risultati della ricerca scientifica che da più parti si stava interessando dell'uomo e il rifiuto di iniziare la propria riflessione a partire da una concezione metafisica già determinata o, talvolta, da una qualsiasi impostazione metafisica. Esemplare a questo proposito rimane l'opera di Max Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo,* Darmstadt 1928.

Particolarmente importante, in questo secolo, è la ricerca di Arnold Gehlen a partire dal suo primo scritto: *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Wiesbaden 1940 rivisto e ampliato nell'edizione del 1950 (tr. it. Feltrinelli, 1990), nel quale egli tenta di tracciare una visione filosofica dell'uomo utilizzando come esclusivo punto di partenza i dati forniti sul soggetto umano dalle scienze empiriche. Qui - notiamo per inciso - "filosofico" significa la capacità di arbitrare e di riunificare tutti quei dati empirici che di per se stessi sarebbero dispersi entro una molteplicità di approcci e di metodi:

> La filosofia, in altri termini, ha a che fare con determinati dati di fatto e oggetti esistenti (…), così che "l'uomo", poniamo, è un tema della filosofia: mentre nessuna delle scienze particolari che parimenti si occupano dell'uomo - la morfologia, la psicologia, la linguistica, eccetera - ha appunto l'uomo a suo oggetto; e, d'altra parte, non si dà alcuna scienza dell'uomo se non si prendono in considerazione i risultati raggiunti in quelle scienze particolari (*L'uomo*, p. 40)

Non solo, ma gli approcci settoriali non sono neppure capaci di far emergere fin dall'inizio la peculiarità della «vita umana interiore» perché l'uomo viene colto solo nella sua esteriorità e nella sua continuità con gli altri esseri animati. In tale prospettiva - osserva Gehlen - domande quali: cos'è il linguaggio, cos'è la volontà o l'immaginazione, perché esiste una morale, non hanno alcun senso e, ovviamente, non trovano alcuna risposta proprio in quanto fin dall'inizio trascurano la specificità dell'essere umano riducendolo solo alla sua natura generica. Si impone, quindi, la necessità di affrontare il problema "uomo" mettendo tra parentesi tutto ciò che lo collega a qual cos'altro che non sia il suo esser tale: l'attenzione deve centrarsi esclusivamente sul soggetto umano senza prendere altri punti di paragone o di confronto.

Se ne ottiene un concetto per certi versi nuovo che è quello di *azione*: l'uomo deve essere studiato e colto a partire da quella sintesi concreta in cui si mostra non solo la sua corporeità biologica, ma anche la sua interiorità:

> Piuttosto, il modo di considerazione da noi scelto, e che definiamo biologico, consiste nell'osservare le funzioni superiori, come l'immaginazione, il linguaggio, il pensiero e via dicendo, nel loro *attuarsi*. Una ricerca parallela presenta il particolare, chiaramente circoscritto posto dell'uomo da un punto di vista morfologico e perciò biologico in senso stretto. E qui si pone la questione come può un essere così indifeso, bisognevole, un essere così esposto conservarsi in vita in generale? Ecco, alla luce di questa domanda, che in ampio senso è biologica, quelle funzioni superiori appaiono necessità vitali, sono dunque "inglobate" in quella posizione morfologica particolare Le due serie di concetti confluiscono perciò nel concetto di *azione*, la cui analisi ravvicinata, empirica palesa strutture autentiche, cioè categorie che racchiudono il nesso del somatico e dello psichico e, per dir così, lo circoscrivono in certi punti di condensazione. *In se stesso* tale nesso trascende la nostra conoscenza. Vale, per esso, ciò che Heisenberg (*Die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes* [L'unità dell'immagine del mondo propria delle scienze della natura], 1942, p. 32) dice: "La realtà si scinde per il nostro pensiero in strati separati, i quali per così dire si connettono solo in uno spazio astratto dietro i fenomeni," sicché "ogni conoscenza in certo modo non può che essere sospesa sopra un abisso senza fondo". D'altra parte, è ovvio, questo nesso è attuato continuamente ogni volta che muoviamo intenzionalmente un braccio: esso è pertanto un fatto e un'esperienza. L'analisi delle attuazioni delle azioni umane fa dunque sperare di poter illuminare questo oscurissimo tra tutti gli "spazi astratti" almeno in via d'approssimazione e a partire dai suoi margini. (*L'uomo*, p. 45)

La categoria che prende corpo è quella dell'«esonero» (etimologicamente: exonerare = liberare da un peso, cioè «render più agevole») traduzione italiana del tedesco *Entlastung*, nel senso che nello svolgimento delle attività umane occorre considerare che il vettore va dalle funzioni superiori a quelle inferiori della sensibilità e della mobilità (sensomotorie). In questo modo Gehlen approfondisce una delle categorie basilari dell'opera di Scheler, quella di «apertura al mondo»:

> La categoria dell'esonero, che qui entra in campo, intenziona il fatto che le funzioni del pensiero e dell'immaginazione acquisiscono la loro dinamica dalle elementari esperienze visive e tattili intessute di parole; che dette funzioni proseguono le esperienze che vi si sono sviluppate in una forma per così dire: più agevole e più libera; e che certe strutture dei due ambiti sono dimostrabilmente identiche. (*L'uomo*, p. 46)

La conseguenza immediata nella comprensione dell'uomo diviene quindi, il rifiuto di ogni gradualità nella transizione dall'animale all'uomo; in particolare, questa posizione si applica al passaggio dalle reazioni istintuali a quelle mediate dall'intelligenza umana: per Gehlen l'uomo non è una specie di microcosmo che riassume in sé i gradi e le caratteristiche degli altri viventi, ma altro dal mondo naturale. In questa alterità sta l'umanità dell'uomo, cioè nell'essere affrancato dagli istinti, nell'essere un essere senza definizione (non definito, non specializzato) la cui azione è volta proprio a definire se stesso, a progettare (senso etimologico!) se stesso, egli non è centrato sul presente, ma

sul futuro. Ecco il primo concetto di uomo: «*egli è un essere che agisce*» (def. 1), che «*fa di se stesso qualcosa*». Qui cade anche la contrapposizione - che si dimostra perciò artificiosa - tra natura e cultura: la natura umana è sempre e solamente culturale in quanto l'uomo per vivere deve trasformare col proprio lavoro l'ambiente circostante, si adatta, adattando a sé l'ambiente che diviene, quindi, mondo culturale.

Una cosa simile avviene nell'uomo per quanto riguarda le sue pulsioni, i suoi bisogni, i suoi desideri; anch'essi devono essere orientati verso l'azione, la conoscenza, la previsione. Vige anche in questo campo la dimensione dell'esonero dall'immediato in vista di un soddisfacimento diverso attraverso azioni anche indirette (p.es. l'impulso della fame può essere rimandato pensando alla necessità di costruire utensili che serviranno a procurare cibo). Allora si ha che:

> La mancanza di istinti nell'uomo, più volte notata e lamentata, ha sotto questo aspetto un risvolto assai positivo. Stiamo intravedendo sempre meglio un fatto di importanza grandissima. Tra i bisogni elementari e i loro adempimenti esterni, che mutano secondo condizioni imprevedibili e casuali, è inserito l'intero sistema dell'orientamento nel mondo e dell'azione, dunque il mondo concreto della prassi cosciente e dell'esperienza oggettiva che si realizza mediante la mano, l'occhio il tatto e il linguaggio. (*L'uomo*, p. 80)

Nell'uomo però, si assiste anche ad un «eccesso di pulsioni» (l'uomo ha permanentemente pulsioni acute che oltrepassano le situazioni di soddisfacimento immediato) che rispecchia, a questo livello, la situazione di rischio continuo in cui l'uomo vive. Essa, infatti, si può considerare come l'energia motrice che da un lato rende il rischio tollerabile e dall'altro stimola a risposte creative nei confronti delle sfide ambientali. Tale eccesso, però, per essere sfruttato al meglio richiede di dare origine a una serie di comportamenti duraturi, in altre parole si richiede un addestramento delle strutture pulsionali. L'uomo, allora (def. 2), appare come un *essere da disciplinare* (p. 88).

Quanto elaborato sin qui, consente di formulare meglio il principio dell'esonero:

> con l'azione su se stesso l'uomo trasforma gli oneri elementari da cui è gravato in chances per conservare la propria vita, poiché le sue prestazioni motorie, sensorie e intellettuali (liberate dal linguaggio) s'intensificano di conserva finché è possibile una condotta ben ponderata dell'azione. (*L'uomo*, p. 90)

Di fatto, ciò che il concetto di "esonero" ci aiuta a cogliere è il progressivo carattere indiretto del comportamento umano, cosa che in termini diversi si potrebbe chiamare anche "simbolicità" della cultura e del comportamento tipicamente umano.

Altra conseguenza è che la capacità di esonerare contribuisce a costituire una serie di abitudini grazie alle quali si rendono disponibili notevoli energie che confluiscono

nello sviluppo delle facoltà superiori (ci si può dedicare alla filosofia solo ove i bisogni fondamentali: mangiare, casa, ecc. sono stati risolti).

L'ultima parte dello scritto *L'uomo*, infine, si incarica di mostrare come l'elaborazione di una serie di categorie quali esonero, azione, disposizione, comunicazione, non sia ancora sufficiente per esaurire i problemi che vengono alla luce nel momento in cui l'uomo viene colto come "spirito". Infatti, il discorso sull'uomo è stato finora svolto a partire da un'astrazione dell'individuo umano; astrazione che riguarda particolarmente il suo essere sociale: religione, arte, diritto, politica, tecnica, ecc., non sono dati individuali, ma sociali. Allora, l'analisi filosofica del soggetto umano sfocia naturalmente nella presa in considerazione delle riflessioni proprie dell'antropologia culturale, fornendo un'ulteriore situazione di unificazione delle varie ricerche intorno all'uomo.

1.3. Svalutazioni e negazioni del soggetto umano

Dopo il declino dell'idealismo, specialmente di quello hegeliano, in cui l'uomo veniva considerato soprattutto come spirito che giungeva a se stesso attraverso un percorso dialettico che dallo spirito *fuori di sé* (natura) portava a quello *in sé* (la coscienza) per terminare in quello *assoluto (in sé e per sé)* (arte, religione, filosofia), e in reazione a questo tipo di pensiero si sono affermate riflessioni filosofiche quali il pensiero marxiano, il nichilismo nietzschiano e la psicoanalisi freudiana in cui l'uomo viene colto soprattutto come «natura». Questo può costituire il punto comune fra tali impostazioni che, per tutto il resto sono profondamente diverse.

1.3.1. Naturalismi

In MARX la «base naturale» dell'uomo è costituita sostanzialmente da quelli che sono i suoi bisogni fondamentali, così come concretamente si mostrano nella stessa storia umana ('concreto' è qui in opposizione a 'spirituale' nel senso hegeliano del termine), essenzialmente attraverso quell'insieme di strutture economiche e di sovrastrutture culturali, politiche, religiose, ecc., da cui il singolo è determinato nella sua esistenza. Di Hegel, tuttavia, rimane - pur con altri accenti - l'idea di fondo che il singolo uomo acquista senso *solo* nell'essere in relazione con gli altri (corpo, classe sociale).

NIETZSCHE, invece, coglie l'uomo soprattutto dal lato dell'istinto: l'uomo si risolve in fondo nell'azione che compie necessariamente in quanto è ciò che è, senza che essa possa venirgli imputata moralmente. Predomina l'affermazione dei valori vitali (il dionisiaco: forza, audacia, capacità di dominio,) che lo rendono l'animale più perfetto. L'uomo è sostanzialmente legge a se stesso poiché non esiste più un ordine di valori etici (in ultima analisi una qualsiasi verità) dato, ma solo la possibilità di crearli e di imporli agli altri secondo le possibilità e la forza che ciascuno ha. Nietzsche perciò proclama l'assoluta ineguaglianza degli uomini fra di loro e pone a modello l'aristocratico, che successivamente sarà compreso come il *superuomo* o l'*oltre-uomo* ancora da realizzare come l'uomo in cui predomina la volontà di potenza.

SIGMUND FREUD, coglie l'uomo come natura attraverso la relazione tra *Es* ed *Io* in cui l'inconscio è visto come ciò che è direttamente collegato col *bios*, con il mondo delle pulsioni, con le energie vitali, con le passioni "sfrenate" (prive di finalità). Con l'introduzione del *Super-io*, cioè del mondo della cultura, dell'*ethos*, II appare sempre più come ragione, come l'attività mediatrice e sintetica tra il "fondo" naturale e l'esterno culturale e convenzionale.

1.3.2. La negazione del soggetto

C. LEVI-STRAUSS E M. FOUCAULT

Rifacendosi e ispirandosi liberamente alle teorie linguistiche di Ferdinand de Saussure (1857-1913) elaborate nel *Corso di linguistica generale* (ed. postuma 1916), un gruppo di autori (C. Levy-Strauss in antropologia culturale; Althusser nel marxismo; Lacan in psicanalisi e Foucault in campo storico) ha dato vita in diversi campi del sapere a quell'atteggiamento che si definisce «strutturalismo» perché nell'analisi di un determinato fenomeno utilizza esclusivamente un approccio in cui i presupposti fondamentali sono: la parte ha senso in funzione del tutto funzionale in cui è inserita, per cui all'*essere* si sostituisce *in toto* l'idea di *relazione*; ciò che conta è la situazione sincronica così come attualmente è data. Da ciò nasce, nei vari settori, la conclusione che una vera ricerca scientifica deve, per essere tale, detronizzare il ruolo del soggetto umano a favore delle strutture culturali, sociali, economiche o psicologiche: questi sono i veri punti di riferimento e i determinanti e non l'uomo e la sua coscienza.

In sintesi i principi fondamentali dello strutturalismo sono:

1. La scienza (antropologia culturale) elimina la filosofia sull'uomo
2. La struttura come insieme interconnesso di elementi che acquistano senso solo a partire dalle relazioni con gli altri elementi determinate, appunto, dalla struttura
3. Visione sincronica, non conta lo sviluppo storico
4. Intento esclusivamente descrittivo
5. Superamento (annullamento) della visione etnocentrica.

In questo quadro di riferimento si inserisce l'opera di C. Lévi-Strauss la cui ricerca vuole assumere una metodologia rigorosamente scientifica per mettere in luce quali siano le "strutture" nascoste, non evidenti, che regolano l'esistenza umana sia singola che sociale e culturale. Il mondo infatti è un sistema di relazioni in cui non hanno tanto valore i singoli elementi quanto le interconnessioni. "Struttura", in oltre, non è l'esplicitazione delle relazioni sociali esistenti ed empiricamente verificabili in una data società, ma un'organizzazione logica che sta sotto e che fonda ogni relazione rilevabile; tre sono le sui caratteristiche fondamentali: possedere un ordine interno, definire un insieme di trasformazioni possibili, essere un sistema autoregolantesi. Così si afferma il primato delle strutture determinanti la vita umana come una sorta di inconscio culturale, collettivo. Quest'ultimo si identifica con la funzione simbolica che impone a tutti gli individui, antichi e moderni, le medesime forme che ogni cultura si incaricherà di riempire con contenuti diversi. Le strutture che determinano l'inconscio collettivo dell'umanità funzionano in modo analogo alle categorie kantiane e come queste godono di universalità perciò rappresentano per eccellenza la situazione in cui avviene la mediazione delle differenze culturali. Come ulteriore conseguenza sul piano antropologico sia ha che libertà, azione, coscienza e simili vengono svelati come una mistificazione: l'uomo che finora si è concepito come un soggetto individuale viene dissolto entro processi impersonali.

Michel Foucalt (1926-1984) attua anch'egli un approccio strutturalista ma, diversamente da Lévi- Strauss, in una prospettiva più filosofica che scientifica. In questo egli mostra di aver recepito, oltre alla lezione strutturalista, anche notevoli stimoli da altre correnti di pensiero tra cui la fenomenologia; le critiche di Marx, Freud e Nietzsche; Heidegger e Bachelard. L'acquisizione fondamentale che muove la sua ricerca è che il senso delle cose, delle situazioni, degli eventi non si rivela da sé, ma va fatto emergere attraverso un paziente lavoro "archeologico" (di scavo e recupero) che porti alla luce il

sistema (le profondità nascoste del meta-cosciente). Esso è costituito da una serie di "griglie" concettuali anonime, impersonali, inconsce che stanno alla base della molteplicità dei saperi e li determinano. Tuttavia esse, a differenza delle strutture di Lévi-Strauss non sono atemporali, ma si susseguono nel tempo; vanno considerate più come degli «a priori storici», come condizioni preliminari della conoscenza con una durata limitata al periodo in cui risultano efficaci, terminato il quale vengono sostituite da altre in un processo fondamentalmente discontinuo.

Riguardo al tema dell'uomo Foucault ritiene che questo debba essere colto come un elemento della struttura mentale moderna: fino al XVIII secolo non esisteva la coscienza epistemologica dell'uomo come tale; perciò si può dire che l'*uomo* è in fondo una invenzione moderna. Il costituirsi dell'uomo come oggetto di studio ha così dato il via a una serie di ricerche che si sono progressivamente strutturate e diversificate nelle cosiddette scienze umane. In tal modo l'uomo appariva, nello stesso tempo, soggetto e oggetto di ricerca e, quindi, di ogni sapere possibile. Quattro tratti determinano la nascita epistemica dell'uomo: la finitudine, l'allotropia empirico-trascendentale, la presenza del non-conosciuto, il rapporto con l'origine.

La finitudine dice la condizione per la quale l'uomo può diventare oggetto di indagine scientifica: egli deve essere limitato e condizionato dalle strutture del proprio essere. Solo che la finitudine adesso non viene da una relazione di inadeguatezza nei confronti dell'infinito, ma da un interminabile autoriferirsi.

L'allotropia empirico-trascendentale nasce dal fatto che l'uomo cerca le condizioni trascendentali del suo conoscere a partire da una conoscenza empirica di se stesso. Così egli genera un doppione di sé (allotropo) duplicando il proprio essere empirico sul piano trascendentale delle condizioni di possibilità.

La presenza del non-conosciuto si afferma nella situazione moderna attraverso una cesura e una impossibilità di far derivare il proprio essere dal proprio pensiero: non solo la psicanalisi, ma anche le ricerche sulla cultura e sul linguaggio mostrano che il nostro pensiero è come imprigionato in una serie di stratificazioni o di livelli che esso non può né analizzare né dominare se non parzialmente in misura minima.

Il rapporto con l'origine, infine, mostra come l'uomo non sia mai contemporaneo con il suo sorgere: egli scopre che il linguaggio lo precede (c'è già), che le strutture produttive in cui si inserisce come lavoratore preesistono a lui, e così via. L'uomo si

trova quindi nella impossibilità di riappropriarsi della propria origine, essa come il già dato, sfugge continuamente alla sua presa come la linea dell'orizzonte che non si riesce mai ad avvicinare.

Attraverso l'esplicitazione di questo quadrilatero viene precisandosi il sostanziale paradosso in cui si muove l'esistenza umana che trova espressione nella formula, ugualmente paradossale, della "morte dell'uomo". Infatti mentre l'uomo trova se stesso attraverso l'appropriarsi di metodologie di ricerca, contemporaneamente perde se stesso perché si riduce a semplice oggetto di indagine; la psicanalisi, l'etnologia e la linguistica – che costituiscono il campo delle discipline costantemente presupposto al quadrilatero antropologico – alla fine dissolvono l'uomo non riuscendo a trovare ciò che lo dovrebbe rendere un essere unico.

G. Deleuze e F. Guattari

A partire dal 1969, anno in cui si forma il sodalizio intellettuale tra questi due autori: il primo proveniente dalla filosofia il secondo dalla psichiatria e psicanalisi di scuola lacaniana, viene riproposto nella cultura francese un ripensamento della triade dei "maestri del sospetto": Freud, Marx e Nietsche. La novità della prospettiva promossa da Deleuze e Guattarì consiste nel mettere in urto il pensiero di Marx con quello di Freud per riformulare il tutto attraverso un linguaggio nietzschano. Ovvero da un lato l'analisi marxista dell'uomo proponeva la sua comprensibilità a partire dai rapporti di produzione in cui è inserito così che potesse sorgere una coscienza di classe e si affermasse il contrasto tra *produzione* e *ideologia*. Dall'altro l'analisi freudiana richiedeva che l'uomo comprendesse come la sua coscienza era in realtà determinata da una serie di pulsioni inconsce mettendo in luce come il vero contrasto fosse tra *coscienza* e *desiderio*. Queste due prospettive possono essere in qualche modo unificate attraverso una rilettura nietzschana venendo così a costituire una nuova esposizione di un'opposizione fondamentale tra *macchine desideranti* – espressione in cui si sintetizza la volontà di potenza, la produzione e il desiderio inconscio – e *desideri produttivi* – in cui, invece, si sintetizza la rappresentazione, l'ideologia e la coscienza. L'uomo così viene a scoprirsi come macchina desiderante che vive in una dimensione sociale retta da una schizofrenia di fondo – cioè la separazione tra impulsi e quadro sociale che continuamente li frena e li limita – che costituisce il suo universo caotico retto da un movimento incessante.

In questo contesto prende corpo la visione «rizomatica» dell'uomo segnata dalla frammentazione dell'esperienza e del pensiero e dallo scioglimento da una qualsiasi continuità storica; analogamente il pensiero che tenta di essere fedele a questo uomo non può più essere sistematico, ma nomade, deve errare continuamente tra mille piani senza alcuna pretesa di scorgervi un disegno particolare, una configurazione stabile.

J. DERRIDA, *Cogito et histoire de la folie*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1963, nn. 3 e 4 (tr. it. in DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971 e1990)

Analizzando la *Storia della follia* di M. Foucault, di cui Derrida è stato allievo, egli afferma che l'analisi fatta dal suo maestro del pensiero cartesiano (massimamente razionale) come fondato, paradossalmente, su una follia di cui successivamente se ne vuol eliminare ogni traccia (cfr. l'ipotesi di Dio come garante della suprema razionalità della ragione umana), non è limitata solo alla riflessione di Cartesio, ma è in realtà tipica della ragione umana come tale. Si apre così una *crisi* della razionalità umana, o meglio, del soggetto umano in quanto razionale:

> Definire la filosofia come voler-dire-l'iperbole, significa confessare – e la filosofia, forse, è questa gigantesca confessione – che nel dettato storico in cui la filosofia si rasserena ed esclude la follia, essa si tradisce da sé (o si tradisce come pensiero), essa entra in una crisi e in una dimenticanza di sé che sono un periodo essenziale e necessario del suo movimento. Io non filosofo se non nel *terrore,* ma nel terrore *confessato* di essere folle. La confessione è nello stesso tempo, nel suo presente, dimenticanza e disvelamento, protezione ed esposizione: economia. Ma questa crisi in cui la ragione è più folle della follia – perché essa è non-senso e dimenticanza – e dove la follia è più razionale della ragione perché è più vicina alla sorgente viva anche se silenziosa o appena sussurrante del senso, questa crisi è già sempre cominciata e interminabile. È chiaro dunque che essa è classica, non forse nel senso dell'*età classica*, ma nel senso del classico essenziale ed eterno, benché storico in senso insolito. (*SeD*, pp. 78-79)

La decostruzione si opera a partire dalla dichiarazione di superamento della metafisica e si attua in una visione sostanzialmente storicista e relativista, dando origine o motivando una profonda sfiducia nelle capacità costruttive e sistematiche della ragione umana. Così si può sintetizzare l'idea derridiana della decostruzione.

Essa, poi, si traduce in una forma di lettura, la "decostruzione", in cui si accorda un privilegio alla parola orale rispetto a quella scritta perché più trasparente, più capace di dire una presenza. Questo comporta che non si parli più di libro, ma di 'testo', che si riduca la lettura a una lettura interna al testo stesso. Tale lettura si attua attraverso una metodica di "decostruzione" cioè attraverso lo smontaggio progressivo del testo e delle

parole per mostrarne i rovesciamenti e le opposizioni interne da cui emerge un senso. L'effetto di questo lavoro è la "disseminazione", ovvero quasi un gioco in cui le parole e le idee si scombinano e si ricombinano nei modi più vari possibili dando origine a sensi impensati, costituendo praticamente un nuovo testo.

1.4. Esistenzialismi e personalismi

A questo livello iniziamo a introdurre la riflessione filosofica sull'esistenza dell'uomo prendendo in considerazione la sua situazione esistentiva introducendo il termine 'persona' come qualificante.

Qui *persona* è e rimane ancora un termine dal significato abbastanza vago, la cui discussione e definizione ci impegnerà più avanti nel corso, poiché ci avviciniamo all'uomo, per così dire, ancora dall'«esterno», a partire, cioè, da quei fenomeni (in senso etimologico di "ciò che appare, si mostra") che costituiscono il suo modo di esistere. Per inciso diciamo subito che pur prendendo in considerazione questo aspetto fenomenico dell'esistenza umana, non ci pare che tale descrizione esaurisca il discorso sull'uomo perché noi consideriamo il fenomeno in una modalità più ampia di quella husserliana, e più precisamente come rivelativo dell'essere. In altre parole l'approccio fenomenico costituisce un passo insostituibile per muoverci verso una vera e propria ontologia.

Perciò la nozione di persona che utilizzeremo in questo contesto è una nozione ancora provvisoria e centrata fondamentalmente sulla nozione di *relazione,* in generale, e di relazione interpersonale in particolare.

MARTIN HEIDEGGER (1889-1976) e KARL JASPERS (1883-1969), possono considerarsi come i rappresentanti di quella filosofia che affronta direttamente il problema dell'esistenza umana, talvolta vengono perciò detti gli iniziatori nel nostro secolo dell'«esistenzialismo», anche se entrambi hanno esplicitamente rifiutato questo termine in quanto incapace di descrivere adeguatamente la loro riflessione: per Heidegger, perché la sua prospettiva esistenziale ha valore solo in quanto manifestazione della dimensione ontologica; per Jaspers, perché la sua è una riflessione a partire dall'esistenza umana, ma non è chiusa su di essa. Inoltre, entrambi interpretano l'esistenza umana alla luce di un'istanza più alta: l'essere per Heidegger e il Trascendente (Essere omnicom-

prensivo, Dio) per Jaspers, di cui la stessa esistenza è manifestazione parziale, limitata, velante a dis-velante al contempo. Se questi sono i punti di convergenza, cioè un'analisi attenta della situazione esistenziale dell'uomo e un riferimento preciso ad un fattore trascendente, esiste però una ancor più grande divergenza sulla concezione dell'antropologia.

Per Heidegger l'uomo è *Dasein*, trova cioè il suo senso solo ed entro il riferimento all'Essere (*Sein*) di cui è «pastore», nel senso che è chiamato ad ascoltare e accogliere il suo - dell'essere - manifestarsi, senza mai poterne divenire il padrone. L'uomo sparisce di fronte all'essere riconoscendosi come un suo modo di venire alla luce, percui si può anche parlare, a proposito della riflessione antropologica heideggeriana, di «un'ontologia senza soggetto», .

Per Jaspers, invece, l'uomo è prima di tutto persona, singolarità inimitabile, che si apre alla comunicazione con altre persone attraverso una «convergenza di orizzonti» realizzando in tale dialogo se stessa e la propria libertà, ed è chiamata a leggere nella propria vicenda storica le «cifre» di una trascendenza che, in ultima istanza, si afferma nel modo più elevato attraverso l'ascolto del silenzio.

JEAN PAUL SARTRE (1905-1980), si può considerare come il propugnatore di un «umanesimo dell'impegno» radicalmente ateo, in cui al di là dell'impostazione metafisica (che S. Vanni Rovighi definisce benevolmente "fantasiosa"[2]), occorre rilevare i dati più salienti della sua antropologia centrata essenzialmente sull'analisi della libertà. La cifra riassuntiva del suo pensiero è che «l'uomo è l'essere che progetta di essere Dio»; con tale affermazione, Sartre vuol dire che l'esistenza umana, così come viene coscientemente colta, è sforzo libero tendente ad una piena autorealizzazione. È proprio questa tensione, però, che condanna l'uomo ad un'esistenza contraddittoria e dolorosa in quanto segnata dalla nausea che nasce dall'insopportabile peso della libertà stessa: da un lato non è possibile rinunciare ad essere liberi, ma dall'altro, a causa dell'assolutezza della libertà, i risultatati a cui le nostre azioni possono giungere sono sempre incompleti, sempre capaci di essere smentiti in un prossimo futuro, mai duraturi o stabili. Perciò come l'uomo è totalmente responsabile di ciò che fa, dei valori che sceglie, di ciò che

---

2 Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Uomo e natura. Appunti per un'antropologia filosofica*, Vita e pensiero, Milano1980, p. 163.

decide di essere, così e proprio per questo egli si trova continuamente in scacco, perché per realizzarsi come libertà assoluta è costretto a fare scelte particolari che negano questa assolutezza; l'uomo è allora «una passione inutile». Questa visione, in un modo che direi sostanzialmente paradossale, richiede tuttavia a ciascuno il massimo impegno nell'operare le proprie scelte, in quanto con esse non solo si tende a realizzare se stessi, ma si coinvolgono anche gli altri. Ma qui, nuovamente, a livello del rapporto con gli altri, nasce un'altra profonda e insormontabile difficoltà poiché si è costretti in un'alternativa che ha un esito contraddittorio: o sono io che limito la libertà altrui incasellando (oggettivando) l'altro entro i miei progetti, o mi lascio limitare nella mia libertà accettando di essere oggettivato dall'altro; gli altri, in questa visione, rappresentano per me l'inferno, un'impossibile quadratura del cerchio dell'unione delle varie libertà.

Riprendendo il cammino di una panoramica storica, dobbiamo fare riferimento alla riflessione di GABRIEL MARCEL (1899-1973), la cui prospettiva, anche se all'interno di un comune riferimento all'esistenza umana, è molto diversa da quella di Heidegger, di Jaspers e di Sartre. Pensatore di origine ebraica, convertitosi nel 1929 al cristianesimo, Marcel subirà da questo fatto un'impressione tale da segnare tutta la sua produzione filosofica e non. Strenuo oppositore dell'oggettività scientifica come metodo proprio del pensare e della verificabilità come unico criterio di verità, Marcel propone una visione dell'uomo in cui la situazione esistenziale fondamentale è dalla coscienza della corporeità, intesa fondamentalmente come l'essere inserito nel mondo. Questa rete di relazioni può essere vissuta come tensione verso il possesso delle cose al punto che l'esistenza legata talmente ad esse ne diviene dipendente e, quindi, genera disperazione. Oppure, proprio a partire dalla propria corporeità (intimità e alterità), si può cogliere la domanda implicita che indirizza alla dimensione del mistero, cioè a quel sentirsi completamente coinvolti in un'interrogazione su se stessi a cui, però, non è possibile dare risposta. Così questa «esperienza della trascendenza» richiede che ci si apra nella disponibilità ad accogliere una presenza. Ciò avviene secondo tre dinamiche: l'*invocazione*, la *speranza* e l'*amore* che si qualificano come situazioni fortemente interpersonali nelle quali il riferimento e il fondamento ultimo è quello di un «Tu assoluto».

Sempre in Francia, all'interno dell'area cattolica e sotto lo stimolo dell'esistenzialismo, nei primi decenni del nostro secolo assistiamo anche allo sviluppo del movimento personalistico, sorto intorno alla rivista *Esprit* per opera soprattutto di E. MOUNIER (1905-1950). Il termine "movimento" è quanto di più appropriato si possa pensare per indicare le riflessioni di un gruppo di filosofi tra cui ricordiamo J. Lacroix, Nédoncelle, Berdjiaev, Le Senne, Maritain. Il personalismo infatti non volle essere né un partito né una corrente, ma un modo diverso di affrontare la grave crisi epocale che agli inizi degli anni Trenta colpiva il mondo occidentale; era il rifiuto di una via «facile» che passasse attraverso la riduzione delle problematiche ad una sola delle dimensioni: spiritualismo, moralismo o marxismo che fosse, in favore di una radicale decisione per la persona umana colta globalmente in tutte le sue dimensioni: spirituale, etica e corporea (storico-sociale).

In questo contesto globale, la riflessione di Mounier si fissa precisamente sulla inoggettivabilità - scrive Mounier: «Essa è presenza in me» -, sulla dimensione di incarnazione, sulla dimensione interiore-spirituale e sulla dimensione fortemente comunitaria della persona. Sintetizzando, *vocazione*, *incarnazione* e *comunione* colgono le dinamiche profonde che costituiscono la persona nel suo manifestarsi e che devono essere rispettate e coordinate perché un uomo possa svilupparsi integralmente (*v. sotto 2.3.2*). Ma questo non può avvenire "in generale" o in una specie di limbo: ogni uomo deve attuare questo operando all'interno della storia, della cultura, della società in cui vive e ciò significa considerare attentamente anche il lato concreto, materiale delle situazione, quello che potremmo chiamare la «pesantezza, la corposità, del *dato*». Confronto serrato quindi con la dimensione storica, politica ed economica che si riassume nella formula dell'«ottimismo tragico» e che richiede una risposta adeguata, condotta e incentrata sull'amore come capacità di assumere responsabilmente su di sé la gioia e le sofferenza degli altri. Uno sforzo, tendente cioè a instaurare una società personalistica e comunitaria, il cui modello ideale (utopico) è il *Regno*.

Se la riflessione di Mounier si articolava principalmente a partire dallo stimolo dell'esistenzialismo, quella di JACQUES MARITAIN (1882-1973) prende le mosse da una riscoperta e riproposizione della Scolastica come tentativo di uscire dai vicoli ciechi in cui si era cacciata la filosofia a partire dalla "rivoluzione" cartesiana. Riguardo al tema della persona, Maritain non si discosta dalla riflessione tomista, che evidenziava princi-

palmente il piano metafisico, riproponendo in modo molto determinato la necessità di considerare come punto di riferimento fondamentale l'apertura al soprannaturale così come è stato concepito entro il cattolicesimo. In particolare, questa attenzione diviene estremamente significativa a livello dell'individuazione del fine ultimo a cui è destinato l'uomo e, di conseguenza, per la definizione di una gerarchia di valori che possa servire come punto di riferimento, non solo per valutare le proposte filosofiche (piano teoretico), ma anche quelle economico-politiche (piano pratico) ed educative. In questo senso si può dire che in Maritain la visione metafisica è la premessa per individuare una serie di livelli conoscitivi (fisica, matematica, metafisica, teologica e mistica) che, nella loro globalità, esprimono l'integralità dell'esperienza umana. D'altra parte, però, proprio questa analisi serve a mostrare come il singolo uomo, preso nella sua limitatezza di individuo e nella sua contingenza creaturale, abbia bisogno dell'aiuto di altri esseri umani come lui per realizzarsi attraverso la comunione con essi; così l'*umanesimo integrale* (punto di vista essenziale sull'uomo) deve necessariamente qualificarsi anche come *comunitario* (punto di vista storico-concreto).

2. Una visione sintetica: il passaggio dalla modernità alla postmodernità

'Soggetto' e riflessione filosofica

Il lessico italiano mostra tre livelli fondamentali del discorso intorno al soggetto: due linguistici (soggetto logico e soggetto grammaticale), uno referenziale (il soggetto umano, l'individuo).

La riflessione filosofica aggiunge alle precedenti ulteriori distinzioni:

• dal punto di vista metafisico indica la sostanza (o il sinolo) in quanto capace di "sostenere" gli accidenti;

• dal punto di vista antropologico indica l'uomo in quanto possiede una individualità propria

• dal punto di vista gnoseologico indica l'uomo in quanto dotato della facoltà conoscitiva

• dal punto di vista etico indica l'uomo in quanto capace di compiere scelte libere e responsabili

• dal punto di vista psicologico indica l'Io cosciente.

2.1. La modernità[3]

La filosofia moderna a partire da Bacone, Galileo e Cartesio, in particolare, assume il soggetto come il punto di partenza fondamentale di ogni riflessione non solo filosofica, ma anche politica, economica, ecc. Questo passaggio che si può sintetizzare abbastanza bene attraverso parole quali "autonomia" e "libertà" coglie tutto il profondo cambiamento culturale che ha interessato la società europea tra il Cinquecento e il Seicento. In effetti la svolta verso il singolo inizia almeno due secoli prima con la scuola francescana di Occam (la *haecceitas*) tuttavia mentre quest'ultima si trova ancora strettamente legata alla dimensione religiosa da cui dipende, la novità della riflessione moderna consiste esattamente nella messa in luce dell'autonomia, rispetto a ogni rivelazione, dell'uomo: egli si emancipa grazie alla forza del proprio intelletto applicato ai vari problemi dell'esistenza e grazie, soprattutto, alle scienze della natura e alla tecnica. Tre sono – a grandi linee – le tappe fondamentali di questo processo di autonomizzazione:

• Cartesio con il *Cogito* quale verità indubitabile fondamento di tutto l'impianto del sapere. Qui l'Io è propriamente l'io psicologico, la mente cosciente e senziente, perciò parlare di 'soggetto' equivale a parlare dell'uomo in quanto anima.

• Kant e lo sviluppo delle tre "Critiche". Qui l'Io subisce nello stesso tempo una scissione e un innalzamento: nella *Critica della Ragion Pura* il soggetto, l'Io, non va immediatamente identificato con il singolo, con la mente individuale. Si tratta piuttosto di un Io logico, universale, che deve essere considerato in astrazione come condizione di possibilità unificante l'attività conoscitiva. L'Io però, a partire da questo scritto, si mostra come inevitabilmente scisso: da un lato l'io conoscitivo che deve limitarsi al mondo fenomenico; dall'altro l'io morale e estetico capace di indicare, anche se solo come presupposti necessari, le dimensioni metafisiche e teleologiche dell'esistenza umana.

L'Idealismo (Fichte, Schelling e Hegel) che pone il soggetto su un piano ancora più astratto: il Soggetto Assoluto che perde ogni riferimento alla dimensione individuale dell'uomo e assume l'onere di rappresentare una Soggettività pura, principio metafisico del reale.

---

[3] Per una presa di coscienza del problema e ulteriore bibliografia suggeriamo I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001.

2.2. La crisi della modernità

Lo spostamento dal soggetto umano concreto all'anima (Cartesio), da questa al soggetto logico (Kant) e, infine allo Spirito Assoluto (Hegel) determina progressivamente lo svanire della singolarità del soggetto umano a favore di una universalizzazione e astrattezza progressivamente crescenti. L'uomo, il singolo soggetto, si trova così ad essere "inglobato" in una dimensione più ampia e la sua esistenza assume e riceve senso solo in tale prospettiva. Per Hegel è il processo della crescita dell'autocoscienza dello Spirito assoluto che si realizza nella storia e così via.

Contro questa astrattezza nell'Ottocento vi saranno diverse reazioni che, dal punto di vista filosofico cercheranno di recuperare la concretezza e il valore della singola esistenza.

Marx tenterà il recupero della concretezza a partire dalla dimensione economica, anche se manterrà un forte legame con la dinamica tipica della visione storica hegeliana.

Kierkegaard partirà proprio dalla categoria del singolo e dell'esistenza per reimpostare la riflessione filosofica e religiosa.

Nietzsche riporterà l'attenzione sulla dimensione delle passioni, sulla volontà di potenza.

Freud sposterà l'attenzione verso il legame tra l'uomo e il *bios* che si manifesta attraverso l'inconscio e che rende molto più complessa da pensare la coscienza umana.

Tuttavia il recupero di una certa concretezza non avviene senza conseguenze di segno opposto: il soggetto umano viene a perdere in autonomia e si scopre sempre più dipendente da una dimensione irrazionale (bisogni; economia; pulsioni; pura volontà).

2.3. La postmodernità

Il primo rilievo consiste nel passaggio da soggetti "forti" a soggetti "deboli". Così viene ripensata la classica triade Dio, Mondo, Uomo.

2.3.1. L'indebolimento della concezione di Dio

Ora il problema è «quale Dio?» Come e cosa pensare di Dio di fronte al male che si è manifestato nelle vicende storiche legate alla seconda guerra mondiale. Quale pretesa può vantare il dio di una qualsiasi religione davanti alle altre concezioni di dio? (problema veritativo)

Si nota all'opera una sostituzione di Dio come Assoluto con dei di "minor livello" che appaiono come una specie di "assicurazione" sulla possibilità della propria autorealizzazione. È, per così dire, il "Dio in funzione di noi" nel cui rapporto è eliminata la dimensione dell'obbedienza e del credere, sostituita da una visione funzionale individuale il cui criterio è: «finché mi serve…».

La sostituzione dell'Assoluto con molti relativi implica anche l'indebolimento dell'atteggiamento credente per cui esso diviene autoreferenziale: non una domanda rivolta a un Tu divino, ma un'eco del proprio domandare rimandatoci dal mondo.[4]

Analogamente il cristianesimo non è più una religione che apre alla salvezza attraverso una relazione personale con Gesù Cristo; ma una sorgente di norme etiche (quasi una riserva di etica per una società che non riesce a produrne alcuna…) che, svincolate dal loro rapporto vitale con Cristo, divengono una fra le molte opinioni etiche e non l'ortoprassi che concretizza l'ortodossia e le dà forza.

2.3.2.L'indebolimento della concezione dell'uomo

In modo simile a quella su Dio anche la concezione dell'uomo subisce un processo di indebolimento: egli non è più creatura voluta e amata da Dio, ma un esemplare della razza e della condizione umana.

Privato di un qualsiasi "ancoraggio" nella trascendenza l'uomo perde il suo carattere personale, unico, per acquisire un aspetto indifferenziato, indistinto, generalizzato, proteiforme.

Il soggetto umano appare "modulare": smontabile e rimontabile, adattabile a ogni esigenza sociale e storica.

Questa visione riduzionistica dell'uomo e della condizione umana è stata favorita anche dalla frantumazione dell'antropologia filosofica e dal suo orientarsi e stemperarsi verso l'antropologia culturale.[5]

Un altro effetto è la "spersonalizzazione": il soggetto umano tende a perdere la propria singolarità e a svanire nella massa. Infatti[6] la singolarità proposta è puramente di

---

[4] Cfr. SANNA, *L'antropologia cristiana*, 281.

[5] Cfr. SANNA, *L'antropologia cristiana*, 343.

[6] Cfr. SANNA, *L'antropologia cristiana*, 345.

facciata, di apparire diversi dagli altri, ma sempre entro un cliché ben definito che renda i soggetti presentabili dai media.

La persona non viene più affrontata e compresa in una visione metafisica e fondazionista, ma come presenza di particolari qualità variabili da autore a autore: autocoscienza; sensorialità; operazioni mentali; capacità di relazione. Ci si attiene, in altre parole, a una visione puramente fenomenica di superficie. Solo che in tal modo il soggetto umano viene così depotenziato da mostrarsi puro epifenomeno generico delle strutture sociali e culturali che lo plasmano.

Emerge il ritratto di quello che potremmo definire come 'l'uomo radicale'. Egli è *individuo* e non più persona, cioè essere radicalmente autosufficiente e chiuso in se stesso, quasi 'Dio a se stesso'. Solo che da questa impostazione – a differenza del classico soggettivismo di derivazione cartesiana – è eliminata la dimensione spirituale, l'uomo non è anima che desidera, ma desiderio ipostatizzato, indifferente alla dimensione sociale e relazionale in quanto ridotta a gioco di interessi e di utilizzabilità.

Egli e *buono per natura*. Non riconosce alcuna differenza tra il proprio 'essere' e il proprio 'dover essere'. Con ciò viene eliminata praticamente ogni etica che non sia quella dell'egotismo (termine preferibile a 'egoismo' perché meno connotato psicologicamente e negativamente), cioè del valutare e agire usando come criterio ultimo la massimizzazione del proprio bene individuale. Di suo, quindi, tutto ciò che proviene da se stessi è intrinsecamente buono.

È *pienamente autonomo*. Non esistendo un ordine oggettivo che possa costituire un punto di riferimento (almeno ideale) per ogni uomo, l'unico criterio che si può indicare consiste nella soddisfazione dei propri bisogni e dei propri desideri. Così il soggetto umano dal punto di vista morale si sente esclusivamente portatore di diritti, senza particolari doveri e responsabilità verso altri. Perdono così di importanza e di autorevolezza anche le istituzioni politiche e sociali.

È sostanzialmente *felice* perché capace di allargare a dismisura il campo di fruizione del proprio piacere e, al contrario, infelice quando si sente limitato in tale espansione.

Si scopre legato agli altri solo da *convenzioni e contratti*.

È *senza memoria storica*, fondamentalmente sradicato e svincolato da tradizioni e da radici culturali precise.

2.3.3.L'indebolimento della concezione del mondo

Sinteticamente, anche nei confronti della concezione di 'mondo' possiamo indicare sinteticamente le più significative trasformazioni concettuali operatesi nel pensiero moderno e postmoderno. Metto insieme i due momenti perché non trovo significative differenze concettuali anche se lo sviluppo di nuove tecnologie consente adesso un livello di manipolazione e di controllo impensabile un secolo fa. Notiamo intanto che il termine 'mondo' ha il significato fondamentale di totalità dell'ambiente costituito da tutti gli enti sensibili e materiali, governato da leggi indagate dalla ricerca scientifica.

La prima trasformazione di significato si può indicare come passaggio dalla *creazione* alla *natura* con il preciso significato di eliminare dal 'mondo' ogni dimensione finalistica, di senso e di valore etico. A questo processo sono stati attribuiti vari nomi di cui si potrebbe discutere: secolarizzazione, disincanto (M. Weber).

Una seconda trasformazione, strettamente legata alla precedente, è la riduzione del mondo a "miniera di cose da sfruttare". Il mondo perde il suo valore sacrale e la capacità di costituire un modello a cui riferirsi per cogliere l'ordine voluto dal Creatore e diviene una risorsa da comprendere e da utilizzare attraverso lo sviluppo di adeguate tecnologie. Il problema di una simile posizione non consiste tanto nella concezione del mondo quanto nell'esaltazione delle possibilità tecniche come aventi finalità proprie e indipendenti in cui si postula la bontà di realizzare e utilizzare tutto ciò che man mano diviene possibile realizzare e utilizzare.

Un'altra trasformazione riguarda la dimensione del futuro: il compito è il dominio e l'espansione delle capacità tecniche e produttive. Paradossalmente questa nuova finalità che vorrebbe garantire la tranquillità massima per il futuro – pensandolo sostanzialmente come sviluppo continuo dell'attuale, senza fratture – ha prodotto e sta producendo fenomeni che mettono a rischio il futuro stesso dell'umanità per cui si ha, contemporaneamente, una crescita delle possibilità di vita (almeno per una certa parte dell'umanità) e una uguale, se non superiore, crescita dell'angoscia per la possibilità di una serie di catastrofi che mettono a rischio la continuazione della vita.

L'ultima significativa trasformazione che esprime la concezione del mondo postmoderno è la svincolamento da appartenenze culturali e tradizioni. Lo sviluppo di mezzi di comunicazione sia fisici sia virtuali consente una mobilità sia esteriore che interiore capace di porre molti soggetti nella condizione di vivere un reale cosmopoliti-

smo: internet è la cifra di questo processo di globalizzazione che tende a fondere e a far sparire molte ricchezze delle culture uniformandole a un modello unico. Credo sia bene notare come parimenti e, anche qui, paradossalmente, lo stesso fenomeno generi anche forze che si muovono in direzione esattamente contraria alla globalizzazione: quanto più cresce questa tendenza tanto più nascono proteste non di rado violente di minoranze, di popolazioni che sentendosi minacciate nella loro identità fanno, per così dire, quadrato intorno alla propria cultura per difenderla usando anche la violenza; la rinascita di razzismi e di nazionalismi e integralismi esasperati è la controparte degli attuali processi di globalizzazione.

3. Prima impostazione della problematica teoretica

È evidente che la domanda filosofica è contemporaneamente una domanda che coinvolge il soggetto stesso che la pone: l'uomo. Perciò si potrebbe dire che in realtà la ricerca filosofica non è altro che una ricerca sull'uomo o meglio su colui che pone la domanda filosofica stessa, che dà un senso a questa domanda e che ne ricerca delle risposte, fosse pure quella di rimanere in silenzio assoluto di fronte alla domanda, di "andare a zero" di fronte ad essa. Bisogna tuttavia stare sempre attenti alle formulazioni del tipo «*non è altro che*…», perché esse nascondono sempre, in modo più o meno esplicito un riduzionismo incapace di render ragione della complessità degli oggetti su cui si indaga. Infatti, altra cosa è dire che il soggetto umano è necessariamente coinvolto nel porsi la domanda filosofica e quindi egli diviene come un crocevia, un compendio, ineludibile; altro è affermare che l'indagine filosofica è solo ed esclusivamente antropologia: mi pare che in questo vi sia la radice di tutte quelle filosofie che finiscono per assolutizzare il soggetto umano (come singolo o come collettivo - Stato) e - in qualche modo - provocarne la morte per "asfissia" o per "fusione nel collettivo" (sia che questo sia sociale, linguistico, culturale, cosmico o altro).

In ogni caso rimane il fatto che nel mentre l'uomo si pone una domanda filosofica, egli inizia a perfezionare se stesso; il cercare di prender coscienza di se stesso e del mondo in cui si scopre inserito, viene percepito e accolto come un «innalzarsi», come un migliorarsi, come un portare a compimento il suo proprio essere. E rimane anche il fatto che sottesa a qualsiasi teoria filosofica sta una precisa concezione dell'uomo, anche se questa talvolta non trova una espressione esplicita. Da questo punto di vista, anzi,

direi che simili concezioni sono tanto più «infide» (non si tratta di giudizio morale, ma epistemologico) quanto più sono e rimangono implicite.

N.B. In una certa misura questo avviene anche in campo teologico con la cosiddetta svolta antropologica. Questa se mal compresa, rischia alla fine di negare la stessa ricerca teologica come indagine sul dato Rivelato entro una dimensione di fede (non è questo il caso di Karl Rahner!). Occorre sempre ricordare che questa proviene sempre e soltanto da una libera e gratuita iniziativa di Dio, tema che teologicamente va sotto il nome di *Grazia*. Ma, nello stesso tempo, rimane vero che la Rivelazione è per l'uomo (per *tutto* l'uomo), per la sua salvezza - non per la sua curiosità - e questo significa che di ogni verità di fede si può e si deve indagare anche il risvolto antropologico.

La domanda che l'uomo pone su se stesso nasce dalla coscienza di sé, dalla necessità intrinseca alla sua situazione umana in cui si sperimenta esistentivamente come diviso, contraddittorio, espropriato della sua identità e, tuttavia, in cammino per raggiungerla. Potremmo chiamarla «coscienza della contraddizione». Questa si precisa in tre direzioni fondamentali:

COSCIENZA INQUIETA: in quanto coglie la problematicità della propria situazione, sempre tesa tra ciò che riesce a realizzare e ciò che desidera; tra le sue realizzazioni e le sue aspirazioni. Non solo, essa è coscienza della *distanza* che separa i due poli tensionali e coglie, perciò, anche il dovere implicito in questo di *divenire altro da sé*, senza però perdere completamente la propria identità attuale. Già qui si nota il collegamento tra antropologia filosofica ed etica, poiché quest'ultima indica il «dover essere» (compito e compimento) dell'uomo.

COSCIENZA DEL LIMITE: in quanto coglie la propria mortalità, attraverso la morte degli altri, specialmente di parenti e amici; e questo non dà origine solo ad un senso generico di prospettiva futura: la vita prima o poi terminerà, ma si traduce in una coscienza della propria precarietà, sia fisica, che psichica, che operativo-pratica sulla precarietà delle proprie realizzazioni (opere). È la coscienza del limite del potere che abbiamo sul nostro stesso essere, è la coscienza di poter morire in ogni momento.

COSCIENZA DELLA FALLIBILITÀ: in quanto sperimentiamo dolorosamente la possibilità di errare, di far del male - anche involontariamente - ad altri - e, soprattutto, la realtà concreta di averlo in qualche modo fatto. È coscienza della divisione insita nella

nostra esistenza tra il sapere il bene che dobbiamo compiere, da un lato, e il volerlo e il realizzarlo, dall'altro lato, al di là delle spinte emozionali delle proprie passioni e inclinazioni. È, ad un livello collettivo (comunitario) anche coscienza della fallibilità dei vari progetti storici di una civiltà o di un popolo nel suo complesso.

Si potrebbe dire, come prima approssimazione sull'«essenza» dell'uomo, che *egli è colui che pone coscientemente la domanda su se stesso*; essere uomini equivale a sperimentare la propria esistenza come una domanda sul proprio essere e a mantenersi entro di essa.

Questa domanda, poi, si caratterizza come filosofica perché tenta di cogliere l'uomo in una prospettiva globale, non vuole cioè rendere ragione di un particolare settore della sua esistenza, come la vita biologica o quella psicologica o sociale o altro, ma di *tutto* l'uomo e della *totalità* della sua esistenza colta in tutte le sue manifestazioni. Non solo, la domanda è filosofica anche perché richiede un duplice movimento: di *distanziazione* e di *coinvolgimento*. Distanziazione perché ponendoci la questione «che cos'è l'uomo?» abbiamo bisogno di un certo distacco dalla nostra situazione singola di persona che interroga, dobbiamo cioè in qualche modo oggettivare quel «ciò» su cui poniamo la domanda, ma, nello stesso tempo, coinvolgimento, perché il modo in cui ci poniamo la domanda e i modi o le vie per le quali tentiamo delle risposte ci coinvolgono in quanto uomini e possono perciò diventare le *mie* risposte.

3.1. Piano generale del corso

Giunti a questo punto dell'analisi della situazione contemporanea entro cui questa riflessione antropologica cerca di collocare la propria domanda peculiare, possiamo tratteggiare a grandi linee la falsariga sulla quale intendiamo sviluppare il nostro discorso filosofico.

Il corso intende recuperare, per quanto possibile, il valore di tutti i livelli (ma si potrebbero chiamare con più precisione "orizzonti") entro i quali la domanda - indipendentemente da quale formulazione assuma - sull'uomo acquista senso, muovendosi dal piano fenomenico verso quello ontologico, come già accennavamo iniziando ad affrontare i personalismi (Cfr. sopra 1.4).

Per prima cosa, quindi, cercheremo di precisare quali e quanti siano questi livelli, per poi cercare sommariamente di delinearne i contenuti specifici e l'importanza reciproca.

Per secondo vedremo che l'esperienza originaria da cui occorre muovere è quella dell'incontro con un altro che colgo come 'persona' (dando in questa fase un senso molto generico a tale termine), per affrontare, di conseguenza, le quattro dimensioni fondamentali in cui si struttura l'universo personalista: corporeità, comunicazione, storicità, apertura teologale.

Infine cercheremo di vedere come questa visione richieda di fondarsi entro un quadro di riferimento metafisico che possa giustificare teoreticamente le prospettive precedenti.

3.2. La domanda fondamentale dell'antropologia

Eccoci allora nella difficile situazione di dover specificare quale o quali siano le domande che l'antropologia filosofica si pone. È una situazione difficile perché per porre convenientemente una domanda dovremmo avere già una certa qual conoscenza dell'oggetto che intendiamo comprendere meglio; ora è certo che ciascuno di noi ha una sua propria esperienza della sua e dell'altrui umanità, sia considerata in se stessa che nelle sue molteplici relazioni interumane, con il cosmo, e - per i credenti - con Dio o più genericamente con una dimensione ultra-umana (il Divino, il Sacro). Ma proprio per questo, non risulta immediatamente evidente riuscire a discernere come muoversi all'interno di questa situazione complessa.

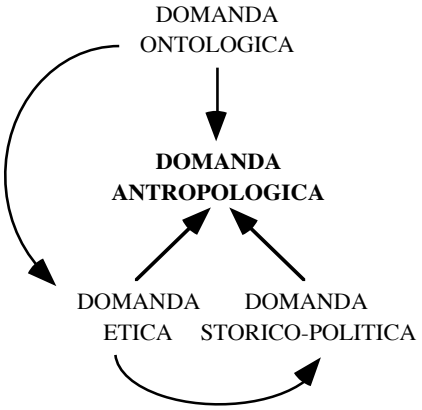
Questo corso vorrebbe essere un aiuto di orientamento, vorrebbe fornire cioè, non un percorso già tracciato e sicuro (un binario), ma una serie di punti di riferimento in base ai quali sia possibile costruire una pluralità di cammini e di ricerche, evitando, nel contempo, il rischio di perdersi in una giungla. Per riprendere una immagine heideggeriana questa ricerca sarebbe più simile ad un bosco in cui vi sono molti sentieri - in parte segnati e in parte no, che ad una giungla ove occorre aprirsi continuamente la strada con il machete.

Allora con quale domanda iniziare? Direi che nonostante l'anzianità, la domanda classica: «***che cosa è l'uomo?***» possa ancora costituire una buona base di partenza per una riflessione antropologica; certo, si potrebbe problematizzare molto questa imposta-

zione: potremmo p. es. chiederci *chi* o che cosa sia il «*ci*» di tale attività; potremmo formulare la domanda su «*chi sia*» l'oggetto della nostra ricerca; potremmo chiederci se e quanto sia lecito tentare di formulare una definizione dell'uomo; ecc.

Mi pare, tuttavia, che questa domanda conservi in ogni caso una sua validità, perlomeno a livello euristico: è nel tentativo di affrontare una simile questione che ci può essere svelata la validità e i limiti della domanda stessa. Occorre inserirci in questo processo, in questo dinamismo della ricerca per poter constatare se e quanto sia possibile una risposta a tale domanda. Inoltre, partire da una domanda eccessivamente complessa rischia di farci perdere dopo pochi passi in una serie di preziosismi linguistici ed etimologici. Sarà compito della stessa indagine antropologica di esplicitare piano piano tutte le complessità che una tale domanda porta implicitamente con sé. Infine, in un tempo in cui avvertiamo sempre più dolorosamente la frammentazione a cui il pensiero umano rischia di soggiacere, porre una domanda globale su ciò che l'uomo sia ha ancora il pregio, almeno in via di principio, di volersi elevare al di sopra della pura e semplice raccolta antologica di ciò che le scienze fisiche, naturalistiche e umane dicono dell'uomo da un punto di vista puramente fenomenico.

Le risposte a questa domanda, in quanto essa è filosofica, non possono prescindere dall'esser collegate alle altre direzioni secondo cui si sviluppa la stessa indagine filosofica.



In altre parole, le risposte alla domanda: «cos'è l'uomo?» non si esauriscono nel piano strettamente ontologico; ma richiedono anche la messa in causa del piano etico perché l'uomo non solo «è», ma anche «deve essere» o «deve diventare»; nonché di quello storico-politico, perché la singola persona non possiede tutto ciò di cui avrebbe bisogno per realizzare il se stessa, ma ha bisogno dell'aiuto di altri simili. Allora, la domanda antropologica mostra di essere anche domanda ontologica, domanda etica e domanda storico-politica. Queste tre dimensioni secondo cui si dispiega quello che inizialmente appariva come un unico interrogativo devono esser tenute insieme e colte ciascuna nel proprio, insostituibile, valore. Ciascuna dimensione, infatti, esprime qualcosa di fonda-

mentale dell'essere dell'uomo, ma con un diverso ordine di importanza: la dimensione ontologica, in quanto volta a cogliere il Fondamento, ha la preminenza sulle altre due che invece, da questo punto di vista, risultano «fondate» e non «fondanti»; a sua volta l'etica è superiore nei confronti della politica come il fine lo è rispetto al mezzo.

Proprio in forza di quanto detto fino ad ora, non possiamo trascurare tuttavia di confrontarci più dettagliatamente con la posizione di chi ritiene che la domanda fondamentale dell'antropologia filosofica debba essere: «*chi è l'uomo*», ponendo in evidenza fin dalla stessa formulazione della domanda, che l'esperienza fontale della riflessione filosofica sull'uomo ha una sua originalità rispetto a quella intorno alle cose e al loro complesso (mondo/cosmo). L'accentuazione vuole, in altre parole, esprimere che l'incontro con un altro uomo (in cui cioè esiste un riconoscimento dell'altro come uomo, come "simile a me") è qualitativamente diversa da quella con cui entro in relazione con le cose. Fin dall'inizio l'alterità dell'altro uomo mi appare come peculiare perché in essa non si dà solo una diversità, ma anche una ancor più forte similitudine che si rivela attraverso una modalità etica: l'altro uomo è inoggettivabile, non è strumentalizzabile, non è plasmabile secondo il mio volere senza che cessi di essere se stesso.

Mi pare che la domanda «che cosa è l'uomo» non sia in contrasto o, peggio ancora, in contraddizione, con l'altra questione «chi è l'uomo», almeno fino a quando la prima interrogazione è posta come domanda essenzialmente filosofica. Non nego, infatti, che una simile questione posta entro ambiti e contesti diversi assuma un carattere oggettivante tale da ridurre la realtà umana a cosa di cui si può disporre a piacimento in modo del tutto arbitrario - come potrebbe verificarsi nel momento in cui questa domanda sorgesse in bocca ad un nazista impegnato in un'operazione sistematica di sterminio; nego però che questo sia il caso della problematica filosofica perché, proprio in quanto filosofica, la domanda coinvolge necessariamente il filosofo, cioè quello stesso soggetto che non si sperimenta mai completamente come una cosa, e che quindi nel mentre si chiede «*che cosa* è l'uomo», si chiede anche «che cosa sono *io*» e, dato l'inevitabile cogliersi come soggetto, in realtà, quasi insensibilmente essa diviene «*chi* sono io». La domanda si mostra come intrinsecamente riflessiva e perciò già originariamente tesa verso un esito personalista.

3.3. I tre livelli di «esser persona»

Dal punto di vista contenutistico e terminologico, occorre fare subito una *distinzione* tra almeno tre livelli - diciamo così - di discorso antropologico sulla persona: "*essere persona*" (livello ontologico); "*avere una personalità*" (livello psicologico); "*diventare persona*" o "*svilupparsi come persona*" (livello storico, comunicativo, etico).

Questa distinzione non è superflua, né deriva da una pignola attenzione al lessico, ma vuole cogliere, a partire dal modo in cui si parla della persona, una serie diversa di sottolineature e di accenti; vuole, cioè, essere d'aiuto per sviluppare una sensibilità più raffinata ed esigente nei confronti dei vari modi di affrontare il "Problema Uomo", sensibilità esigita dall'importanza e dall'ampiezza dello stesso problema, ovvero dalla dignità e dal posto che la persona umana occupa nell'universo (*id quod est perfectissimum in tota natura*). Diciamo subito che i tre livelli sopra individuati, hanno una funzione prevalentemente didattica, poiché tutti e tre si possono (e si debbono, anche se in varia misura) ritrovare nella nostra esperienza di essere persone; in più i tre livelli, anche se distinti, *non possono essere separati*, come se una persona umana (centro unificante dell'uomo) fosse divisibile in tre pezzi (cosa che negherebbe la sua funzione unificante ed il suo stesso essere uno).

Particolare attenzione sarà anche dedicata all'*idea di relazione* e al suo uso nel riferirsi alla persona umana.

Per prima cosa, l'ordine in cui affrontare la discussione sui tre livelli dell'esser persona, dipende dal tipo di impostazione che vogliamo dare alla riflessione: in via di scoperta (invenzione, dal latino *invenio*) è preferibile partire dal dato psicologico (personalità) per poi tentare di risalire al piano storico-dialogale (storicità, comunicazione, ecc.), fino a porre la questione metafisica di che cosa sia il soggetto in cui tutte le dinamiche precedenti trovano unità. Invece, in via espositiva, didattica (deduttiva), è preferibile invertire l'ordine che abbiamo precedentemente esposto. L'*optimum*, sarebbe di compiere un veloce tragitto che dall'aspetto psicologico giungesse a porre l'esigenza di un piano metafisico del problema, per poi riaffrontare nuovamente, a partire da questo "vertice", tutta la problematica psicologica e storico-comunicativa. Ciò corrisponde meglio alle esigenze riflessive del pensiero umano che si articolano preferibilmente in un percorso circolare.

Una visione dettagliata di ciascuno dei tre livelli richiederebbe un corso a parte, perciò ci limitiamo a quelle che ci sembrano le note fondamentali; qui tracciamo solo alcune linee guida che dovrebbero servire a inquadrare un po' meglio tutta la materia.

Non ha senso, in campo filosofico, limitare la visione dell'uomo alle sole dimensioni psicologiche o storico-comunicative, in tutti questi casi, infatti, alla fine la persona umana viene eliminata (svanisce): o la si riduce ad una sorta di insieme (serie temporale) di pulsioni, pensieri, sensazioni, emozioni, ecc., quasi uno schermo cinematografico su cui scorrono immagini senza fine; oppure la si riassorbe e la si perde nel fluire storico dell'umanità ove acquista valore, non la singola persona - in quanto tale - ma la specie umana, lo Stato, la società, ipostatizzando così il collettivo. Ciò che si vorrebbe difendere da una sorta di passività, di immobilità temporale ed esistenziale, cioè la persona, legata ad una visione sostanzialistica, di fatto ci sembra condurre - quasi inevitabilmente - *se assolutizzato*) alla scomparsa di quel valore che si vorrebbe esaltare. Occorre quindi comprendere meglio il valore e il senso di un'indagine metafisica sulla persona.

3.3.1. "essere persona"

Questa analisi tenta di cogliere e di esprimere il nucleo fondante e unificante dell'essere umano, quel *quid* su cui si articolano e si strutturano le varie modalità esistentive. È un tipo di analisi, come vedremo con Tommaso, può divenire molto raffinata, e tuttavia essa è in un certo senso ineludibile perché si presenta continuamente anche a livello linguistico ogni volta che ci chiediamo chi sia il soggetto di una certa azione, o chi sia il soggetto a cui si riferiscono le affermazioni che facciamo, o chi io sia. Quando nel porre una domanda avvertiamo che già questo atto richiede e impone un soggetto che sia non solo cosciente di stare domandando, ma anche di essere propriamente coinvolto nell'interpellazione posta, allora si ha uno spiraglio in cui il pensiero può cogliere la profondità raggiunta, toccata, dall'atto stesso. Lo stesso avviene in campo etico ogni volta in cui ci si interroga sulla propria e sull'altrui libertà e responsabilità nel porre un determinato atto e sulle sue conseguenze, cioè su chi abbia agito in un certo modo, sottintendendo che ci deve essere un responsabile. Stessa cosa, poi, avviene quando prendiamo in considerazione la problematica della relazione e della dialogicità (su cui ritorneremo), a chi si rivolge il o i messaggi che provengono dall'esterno? Con chi sto dialogando? Verso chi si indirizzano le mie attenzioni, il mio affetto, la mia amicizia, il

mio odio? Queste e altre domande simili, mostrano come le risposte che pretendono di risolvere la problematica metafisica della persona applicandovi risposte che sono proprie degli altri due livelli, siano insufficienti e fuorvianti, perché pretendono di aver risolto una domanda con un'altra domanda.

Questa impostazione metafisica, corre però il rischio di essere interpretata in modo "fissista". Infatti se consideriamo la sostanza (concetto metafisico fondamentale dell'analisi aristotelico-tomista) come un blocco monolitico, statico, chiuso completamente (ripiegato) in e su se stesso, allora anche la persona umana apparirebbe principalmente, se non esclusivamente, come un individuo chiuso nella propria esistenza, come una monade autosufficiente. Ci pare, a dire il vero, che questo tipo di interpretazione non possa avere molti agganci nel pensiero tomista, come cercheremo di delineare, perché la persona si colloca principalmente a livello dell'atto di essere (fonte dell'attualità dell'uomo) e sorgente vitale di ogni attività (potenza); anche il parlare di «sostanza individua» o di «sussistenza» significa far riferimento a ciò che ha in sé (possiede come proprio) l'esistere, cosa che implica la capacità di essere un soggetto autonomo di decisioni. Inoltre, l'attribuire una «natura ragionevole» come specifico di ciò che costituisce persona un *supposito*, significa anche affermare che lo specifico dell'uomo risiede nella sua facoltà conoscitiva; significa mettere in risalto come la persona sia anche una struttura aperta, ricettiva, a tutto ciò che esiste fuori di essa.

Questo significa anche che il dato colto nell'analisi metafisica non costituisce il sottofondo (fondamento) invisibile dell'uomo, nascosto sotto una serie di epifenomeni psicologici, biologici, culturali, ecc. Piuttosto occorre considerare che la struttura metafisica si trova coinvolta, in vario modo, negli altri livelli (cfr. «l'anima deve trovarsi in tutto, e in ogni parte del corpo» S.T. I, q.76 a.8), anche se questi non possono né "diminuire", né tantomeno annientare l'esser persona. In caso contrario dovremmo affermare che il minorato psichico, ecc. sono "meno persona" degli altri… con conseguenze facilmente immaginabili. Questo trovarsi coinvolta, d'altra parte, significa che la piena esplicitazione del proprio essere personale avviene tramite il livello storico-comunicativo e quello psicologico, e quindi quest'ultimi possono alterare, render più difficile la manifestazione piena di ciò che siamo. Qui vediamo che non si può più parlare in modo proprio di una "statica" (essere) e di una "dinamica" (divenire) dell'esser persona perché, mentre in fisica le situazioni statiche non possono verificarsi in contemporanea a quelle

dinamiche (un corpo non può star fermo e muoversi contemporaneamente rispetto allo stesso sistema di riferimento), nell'uomo l'*esser persona* (fondamento metafisico) è anche il «nucleo energetico» del *diventare persona*; e direi che anche che lo stesso "esser persona" comprende in sé la necessità di diventare tale, l'essere contiene già in sé il proprio progetto e la propria dinamicità teleologica.

3.3.2. "diventare persona"

È così naturale passare al livello seguente: il "diventare persona", il cui motto potrebbe essere: «divieni ciò che sei». Che questa dimensione del discorso sulla persona sia stata sempre presente nella storia del pensiero, ci pare dimostrato dai continui sforzi educativi miranti non a formare dei «tecnici» o degli «artigiani» o altro, ma a formare delle persone mature.

Questo livello della riflessione sulla persona, poi, ha la peculiare caratteristica di essere centrato su una sfera dell'esistenza umana che, in pratica, ha la stessa estensione totale dell'esperienza umana: cogliere l'uomo come un essere storico, come creatore/costruttore di costellazioni simboliche, come quell'essere che plasma se stesso attraverso molteplici mediazioni culturali, come colui che si rivolge verso una trascendenza, significa cogliere la *totalità del fenomeno umano*. È forse in questo fatto che trova spiegazione la visione contemporanea dell'uomo che molti filosofi e non, propugnano. Posizione che si esprime sotto molteplici, e talvolta opposte, modalità ma che in ultima analisi trovano un punto di convergenza in una concezione dinamica della persona, cioè come movimento di personalizzazione. Ci sembrano esemplari, a questo proposito, le riflessioni di E. Mounier:

> La persona è un'attività vissuta come autocreazione, comunicazione e adesione, che si coglie e si conosce nel suo atto, come *movimento di personalizzazione*.[7]

È nell'abbracciare la totalità esistenziale dell'uomo che questa posizione ha il suo centro di forza e, contemporaneamente, il suo limite. Infatti pur considerato nella sua totalità, il fenomeno umano non può pretendere di entrare a far parte (o a sostituirsi) della dimensione metafisica, proprio perché "fenomeno". Tuttavia, bisogna notare che la dimensione esistenziale del diventare persona (personalizzazione) potrebbe essere

---

7 E. MOUNIER, *Il personalismo*, Ed. A.V.E., Roma 1980 (sesta ediz.) tr. it. di Aldo Cardin, p. 13.

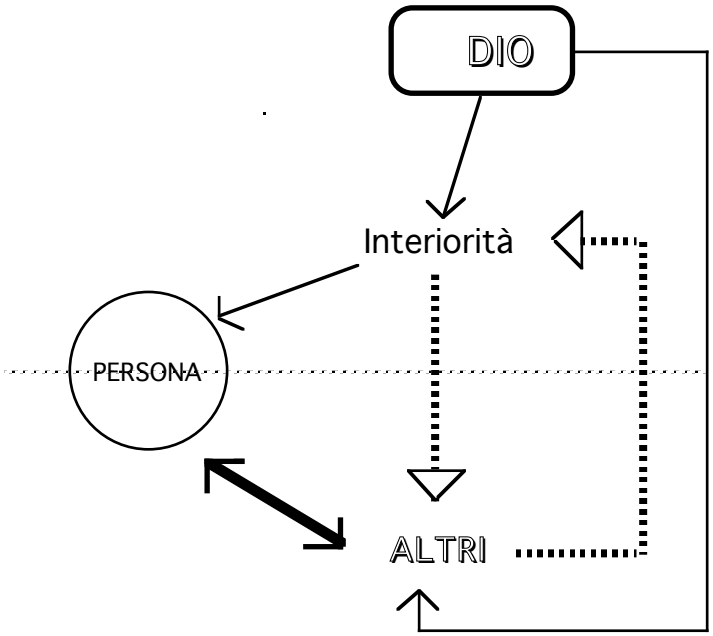
considerata come «*ciò che media tutta (ma non totalmente) la dimensione metafisica dell'essere persona*». Mi pare, in ogni caso, che debba rimanere chiaro come il movimento di personalizzazione implichi sempre una prospettiva esistenziale, al limite ontica, ma non metafisica. Direi inoltre, che nella stessa esperienza umana è dato di presentire, di sperimentare più o meno confusamente, una certa partecipazione ad una dimensione metastorica. In particolare, potremmo far riferimento a quelle che, in mancanza di termini più adeguati, possiamo chiamare «esperienze estatiche»,[8] ove si coglie e ci si coglie come facenti parte di una totalità compiuta, realizzata in pienezza. Con ciò non voglio affermare che l'uomo sperimenta l'eternità di Dio, ma solo che egli si può scoprire come essere storico (e anche questa esperienza estatica diviene parte della sua storia), ma anche fondato e chiamato «al di là» della storia, non completamente risolto e determinato in essa e da essa. Chiamata «al di là» della storia che teologicamente potrebbe esprimersi come quella tensione, propria della creatura umana, tra creazione e nuova creazione; dove la chiamata creatrice all'esistenza è anche inizio della storia, e la nuova creazione è anche il termine della storia: l'*éschaton*.

Fatte queste precisazioni, direi che occorre accennare alle principali dimensioni, o meglio - per continuare ad usare un vocabolario dinamico - le direzioni di marcia in cui la personalizzazione si sviluppa. Queste sono essenzialmente tre: la direzione dell'interiorità (il "su di sé"); la direzione dell'apertura orizzontale (il "fuori di sé", duplice: verso altri uomini e verso gli oggetti); la direzione dell'apertura verticale ("l'al di là di sé") verso un trascendente.[9] Una volta enunciate, tuttavia, diviene necessario porre una nutrita serie di precisazioni su di esse, singolarmente prese, e soprattutto sulle loro inter-relazioni.

---

8 Questo tipo di esperienza presenta tuttavia un'ambiguità di fondo: l'estasi si può dare o per sparizione, annullamento, annichilimento, fusione nel Tutto (mistica naturale); o per super-personalizzazione (riprendendo un pensiero caro a Teilhard de Chardin), per partecipazione completa ad un "fuoco" così intensamente personale da esser capace di mantenere l'unità più completa insieme alla personalità di ciascun uomo, questo in fondo è un modo per tentare di tradurre filosoficamente quel " …perché Dio sia tutto in tutti" (1 *Cor* 15,28) e la «ricapitolazione in Cristo» di *Ef* 1,10. Qui usando l'espressione «esperienza estatica» farò riferimento a questo secondo modo di intenderla. Inoltre, come esperienza estatica potremmo considerare anche quella a cui l'amore intensamente vissuto conduce, in certa misura.

9 Per ora utilizziamo un termine abbastanza generico come 'trascendente' per indicare Dio, perché in effetti questa dimensione di sviluppo, talvolta assume forme che non tematizzano l'esistenza di una Persona (usata analogicamente, in *via eminentiae*) divina, ma solo del Divino, o di una Legge eterna, o simili.



Diciamo subito che le due dimensioni dell'apertura "orizzontale" e "verticale", potrebbe essere ricondotte ad un'unica dinamica: quella dell'apertura all'altro specificando, poi, la differenza tra *gli altri* e l'*Altro*. È cioè la dinamica dell'alterità. Il vero problema di questa duplice dinamica sta soprattutto, ma non esclusivamente, nel comprendere in che misura concorrano ad essa *passività* e *attività*: si tratta di un andare verso l'altro? O piuttosto di un accogliere l'altro? È una ricerca condotta dal soggetto? Oppure è un sentirsi interpellato? L'accoglienza all'altro è un lasciargli un posto nella mia esistenza o è un subordinarsi a lui in modo totale? E di conseguenza, la libertà è il momento primo, la condizione principale da salvaguardare a ogni costo? Fino a che punto si può parlare di reciprocità fra l'Io e il Tu? Questa reciprocità di relazione se e come si trasforma quando l'altro è una persona infinita e trascendente (l'Altro)?

Per secondo, dobbiamo anche affrontare la questione di come queste tre dinamiche si debbano integrare, della loro armonizzazione reciproca, perché la persona che in esse e per mezzo di esse si sviluppa non sia «deforme». Ma, è possibile dare delle indicazioni o definire in cosa debba consistere tale armonia? Come si può conciliare l'unicità di ogni persona con un unico modello di integrazione fra le tre dinamiche? E ancora, la caratteristica della persona di essere un soggetto di decisioni (soggetto etico) può essere costretta ad accettare un unico modello di armonia? Ed esso, è sempre valido nell'arco di una vita, oppure si trasforma col procedere della storia personale?

Ci siamo accorti come nel livello del diventare persona, il ruolo fondamentale - a livello esistenziale - sia giocato dalle **relazioni**, che un uomo è capace di stabilire con il

mondo esterno a se stesso. Ed è proprio su questo punto, sulla relazione, che adesso vorremmo tentare di approfondire il discorso.

Già il fatto di aver posto a questo livello questa discussione, indica come la relazione non possa entrare a far parte della costituzione metafisica (e quindi nemmeno della definizione) di persona. La "relazione" non può costituire la persona umana.[10] Dal punto di vista metafisico, come è messo in luce nella linea aristotelico-tomista, la relazione è l'accidente più lontano dall'essere, e perciò metafisicamente più debole. Il suo "esser relativo a…" richiede a priori l'esistenza di due soggetti che siano in se stessi, o in qualche loro attributo, paragonabili.

Anche senza ripercorrere la storia che il termine 'relazione' ha avuto nell'ambito del pensiero filosofico, ad un'analisi un po' più attenta ci accorgiamo subito di quanto esso sia polivalente e quindi, di quanto possa andar soggetto ad interpretazioni diverse, se non contrastanti. Da ciò viene, perlomeno, l'esigenza di indicare con chiarezza di quale relazione vogliamo parlare. Infatti 'relazione' può essere applicato indifferentemente, quasi a qualsiasi situazione: l'esser pigiati dentro un autobus durante una piovigginosa giornata invernale, è sicuramente una relazione spaziale, ma rimane dubbio che da tale relazione le persone traggano motivo di sviluppo (se non dal lato ascetico, forse); lo stare dietro un terminale o una telescrivente e inviare o ricevere messaggi con qualche altro operatore è ancora una relazione, ma del tutto anonima; anche la sessualità può essere vissuta come relazione anonima: il puro sesso, in sé non richiede alcuna forma di comunicazione, basta a se stesso come ricerca del piacere personale. Potremmo continuare nell'elenco, ma questi esempi ci sembrano sufficienti per mostrare come il puro e semplice «essere in relazione con…» non sia sufficiente né a descrivere il cammino di personalizzazione, né – tantomeno – a definire la persona stessa; 'relazione' presuppone

---

10 Con un po' di pignoleria, si potrebbe dire che la "relazione" costituisce l'uomo, nel senso che egli è creatura e ciò è per lui una relazione reale col Creatore. Diverso discorso, ovviamente, dovremmo fare per quanto riguarda il dogma della Trinità, dove, per tentare di dire qualcosa (di non rimanere nel silenzio), di indicare una ragionevolezza in esso, l'idea di relazione viene utilizzata per caratterizzare ciò che in unica natura divina è capace di costituire tre Persone, senza dare origine a tre dei. Tuttavia questo è un problema strettamente teologico; e in ogni caso, ci sembra estremamente azzardato usare in modo univoco (o banalmente) la definizione di persona che si attribuisce alle Persone divine, all'uomo, senza tener conto della complessità del parlare analogico. Tale attenzione, inoltre, deve essere posta proprio perché è la definizione di persona, valida per l'uomo, che deve essere poi attribuita a Dio, e non il viceversa! Inoltre, il partire dalla Trinità, significherebbe, implicitamente, ritenere che Dio sia così ben conoscibile da poter costituire il paradigma chiaro ed evidente per l'uomo. Ora ci pare al contrario, che Dio nella sua «vita intima» rimanga ben al di là di una simile chiarezza (cfr. Lateranense IV, DS 806).

un'idea di persona e anche un'idea della méta a cui il cammino di personalizzazione deve portare. Per questo ci sembra che il termine ambiguo 'relazione' dovrebbe perlomeno essere specificato attraverso la dialogicità o la comunicatività,[11] il cui livello minimo è la non-indifferenza ed il massimo è l'amore oblativo.

3.3.3. "avere una personalità"

Quando si affronta quest'ultimo livello, quello psicologico, ci imbattiamo in una difficoltà ulteriore: non solo non esiste una definizione universalmente accettata di 'personalità', ma non esiste neppure accordo su che cosa studiare per definirla; questo, come si può facilmente immaginare, è una fonte inesauribile di equivoci e di fraintendimenti ogni volta che si cerca di dialogare con altri. Rimandiamo ai corsi di psicologia il compito di dare una panoramica completa delle varie definizioni di 'personalità'.

Per ciò che ci riguarda è sufficiente ritenere alcune definizioni,[12] senza per altro attribuirgli un valore assoluto. Possiamo intendere per 'personalità': «l'organizzazione relativamente stabile delle disposizioni motivazionali d'una persona, originanti dall'interazione tra gli istinti biologici e l'ambiente sociale e fisico». Ulteriori problemi sorgono quando si introduce il tema del 'carattere' e si tenta di collegarlo con quello della personalità: è un'altra delle espressioni adottate in campo psicologico senza che nessuno sappia realmente quale sia il suo preciso significato. Questa premessa che ha i toni piuttosto pessimistici, non vuole assolutamente gettare discredito sulle ricerche della psicologia sperimentale, ma solo rendere avvertiti sul fatto che spesso siamo costretti in questo campo ad utilizzare strumenti concettuali che non riusciamo a dominare né a comprendere. Ciò non è un segno di inanità, piuttosto ci sembra un velato avvertimento che dovrebbe indirizzarci ad una ricerca più approfondita, non solo nel campo psicologico puro e semplice, ma anche verso un'apertura al discorso filosofico vero e proprio.

---

11 Anche questo termine non è privo di ambiguità, perché presuppone che sia stato specificato il modello del comunicare. È abbastanza chiaro che un modello di tipo informatico o di *broadcasting,* per esempio, non sono capaci di render ragione pienamente della globalità della comunicazione umana (che un uomo fa ad un altro uomo).

12 Ci rifacciamo all'articolo *Personalità*, in W. ARNHOLD - H. J. EYSENCH - R. MEILI, *Dizionario di Psicologia*, Ed. Paoline Roma, 1982^2, pp.842-845.

Infatti, ci sembrano particolarmente calzanti alcune affermazioni di E. Mounier a questo proposito,[13] con cui questo filosofo francese rileva come le varie impostazioni psicologiche di fatto nascondono sempre una visione più o meno precisa dell'uomo, della persona umana e come tale presupposto influenzi la ricerca psicologica stessa: ciò che si è negato implicitamente non può essere ritrovato esplicitamente in seguito, perché già ci si è resi ciechi ad esso:

> La patologia mentale, l'endocrinologia, la morfologia, la grafologia, le ricerche sui temperamenti e infine le monografie, mirano tutte a tirare fuori tipi abbastanza costanti e comprensivi per spiegare un gran numero di casi. Questo metodo non presenta affatto il problema se l'uomo non sia che un oggetto fra altri nella natura. Rimane nella linea dello sviluppo normale delle scienze naturali, sviluppo che va dai fatti alla legge, attraverso la classificazione. Presenta una sola difficoltà (ed è veramente grave) nei riguardi di una posizione metafisica precisa: quella che afferma alla radice della personalità empirica l'esistenza d'una Persona trascendente.[14]

È chiaro, quindi, che se la ricerca sulla personalità ritiene di accontentarsi della registrazione delle apparenze, dei fenomeni, allora si può accontentare anche di risultati più o meno parziali. Se, invece, «l'unità fondamentale dell'essere personale» si situa oltre (al di fuori di) ogni possibile determinazione oggettiva, allora non è più consentito arrestarsi al dato parziale, all'interpretazione che sa in partenza di non poter essere adeguata:

> Quando la Persona compie atti trascendenti e liberi, che oltrepassano le determinazioni del carattere empirico, *la fonte principale del carattere sfugge alla caratterologia*, ed essa ne afferra solo la proiezione esteriore e i risultati compiuti.[15]

Criticando poi, i modelli impiegati da Freud e da Jung per spiegare la dinamica della personalità, Mounier, nota che essi, nell'usare una schematizzazione della mente in piani o livelli, rischiano di confondere il modello con la realtà e perciò di riproporre una visione meccanicistica dell'uomo. Mounier, quindi, ritiene che:

> La realtà rimane sempre l'affermazione d'una totalità dinamica, quella del processo vitale della personalità. Siamo quindi pienamente d'accordo con Petermann nel mutare il vocabolario della nozione di piani verso la nozione di *dimensioni* globali della personalità, presa essenzialmente come un tutto che agisce con un unico gesto nei suoi diversi livelli d'organizzazione: sono quelle dimensioni che studieremo sotto il nome di concentrazione

---

13 Cfr. E. MOUNIER, *Trattato del carattere*, Ed. Paoline Roma 1982, tr. it. di A de Simone sull'edizione francese del 1961.

14 E. MOUNIER, *Ibid.,* p. 64.

15 E. MOUNIER, *Ibid.,* p. 65.

vitale. Vedremo che ciascuna di esse congloba l'uomo concreto dall'alto in basso, dalla sua spiritualità sino alle disposizioni del suo corpo.[16]

16 E. MOUNIER, *o.c.*, p. 79.