

ANTROPOLOGIA

FILOSOFICA

PERCORSO 24CFU – POTENZA

---

Docente Dr.ssa R. Corda

# Programma

- **Aspetti storico-filosofici e metodologici**
- **Temi: personalismo, interculturalità (e questioni di genere)**

# Testi base

**Gehlen, A.**, (1961), *Prospettive Antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, Il mulino, (1987) 2005, Bologna.

**Maritain, J.**, (1946), *La persona e il bene comune*, Morcelliana, (1948) 2009, Brescia.

**Mantovani, G.**, *Intercultura. È possibile evitare le guerre culturali?*, Il Mulino, 2004, Bologna.

# Aspetti storico-filosofici e metodologici

L'antropologia filosofica pone l'uomo in questione.

Se è vero che l'umanesimo, inteso come antropocentrismo, accompagna la riflessione filosofica fin dalle sue origini, in cosa si distingue l'Antropologia Filosofica come specifico indirizzo di studi e ricerche?

- a) Per una sempre maggiore radicalità della questione;
- b) Per l'apertura metodologica interdisciplinare.

## a) Radicalità della questione antropologica.

Solo a seguito di una crisi profonda dell'identità antropologica matura l'esigenza di una riflessione circa l'essenza dell'umano.

La **crisi** dell'identità antropologica, che solleva appunto il problema circa l'essenza dell'uomo e, poi, circa la sua *natura*, prende avvio con la **questione del soggetto**, ovvero proprio a partire dal momento in cui il soggetto appare essere al massimo della sua affermazione, in epoca moderna e contemporanea.

Per comprendere questo passaggio bisogna immaginare un *ponte* che va da Cartesio (1596-1650) a F. Nietzsche (1844-1900): dal «cogito ergo sum» cartesiano alla sentenza nietzscheana «Dio è morto», passando per il criticismo kantiano (1724-1804).

# 1) «(ego) cogito ergo (ego) sum».

Nel *Discorso sul metodo* (1637), leggiamo:

«Ma subito dopo mi resi conto che nell'atto in cui volevo pensare così, che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E osservando che questa verità, **penso dunque sono**, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo» (DM, Edizioni Laterza, pag. 45)

Con questa tesi, Cartesio fa sì che:

- ✓ l'evidenza chiara e distinta della verità, come fondamento da egli ricercato, si colga nell'ego cogito (io penso);
- ✓ l'esistenza (io sono) sia *implicita* nel pensiero;
- ✓ metodologicamente sia avvalorato l'approccio radicalmente scettico del «dubbio»;

Cartesio opera con due valori logici:

➤ Determinazione (pensiero)

➤ Indeterminato (esistenza).



La *riflessione* di Cartesio produce questo effetto:

L'“*io mi penso*” corrisponde a risolvere l'esistenza in un oggetto del pensiero.

La massima affermazione del soggetto, quale evidenza prima e fondamento, corrisponde, però, a una flessione razionalista che riduce l'esistenza a un oggetto.

L'io (Je) è a fondamento del me (moi) [o sé]

## 2) Criticismo kantiano.

In un passaggio celebre della prima critica kantiana, si legge:

«è questo ora il luogo di spiegare il paradosso, da cui ciascuno sarà stato colpito nell'esposizione della forma del senso interno: che cioè questo rappresenti alla coscienza noi stessi, non già come noi siamo in noi stessi, ma soltanto come appariamo a noi; poiché noi ci intuiamo soltanto come siamo interiormente modificati; il che sembra essere contraddittorio, dovendo noi essere passivi rispetto a noi stessi». (CRP, Analitica trascendentale, Editori Laterza, pag. 121)

La rivoluzione critica kantiana ruota tutta attorno all'inserimento di un **fattore possibile-modale** nel discorso: *in che modo l'io penso determinerebbe l'indeterminato?*

**A quale condizione**, dunque, la conoscenza e la morale sono possibili?

L'adozione del fattore **trascendentale** significa esattamente questo: introdurre il **determinabile** come terzo valore logico, in aggiunta alla determinazione e all'indeterminato.

All'introduzione del trascendentale corrisponde l'introduzione del concetto di **fenomeno** inteso come ciò che si dà quale 'oggetto' a determinate condizioni.

Il campo trascendentale dà luogo a dei fenomeni.

All'antica opposizione «essenza/apparenza», laddove l'essenza corrispondeva al vero e l'apparenza (come negazione dell'essenza) all'inganno/illusione/menzogna, fa seguito una nuova e inedita opposizione: «fenomeno (=conoscibile perché inscritto in condizioni tali per cui esso può darsi come oggetto) e noumeno (=la cosa in sé, perciò al di là del campo trascendentale e inconoscibile).

La riflessione critica kantiana produce allora uno scarto significativo rispetto a quella cartesiana, che si esprime proprio attraverso il noto **paradosso del senso interno** di cui alla citazione sopra richiamata. Dunque:

- alla determinazione (IO PENSO) e all'indeterminato (l'esistenza dell'IO SONO - o il Sé o il «moi» cartesiano), si aggiunge la forma del determinabile, ovvero la condizione tale per cui è possibile l'oggettivazione;
- nello specifico, la **forma del senso interno** è il tempo come **tempo assoluto**, ciò che fa sì che un fenomeno possa essere come tale *intuito* e primariamente oggettivato. Se il tempo è forma del senso interno, forma del senso esterno è lo spazio. Entrambi costituiscono le due intuizioni pure a priori della sensibilità (al piano più basso dell'edificio critico kantiano, essendo i successivi l'intelletto e la ragione);

- L'IO *mi* penso', dunque, mostra tutta la sua criticità. Quando l'IO PENSO rivolge la sua attenzione a se medesimo, non può che conoscer-*si* non nell'identità tra pensiero ed esistenza posta da Cartesio, ma nello scarto tra pensiero ed esistenza prodotto dal fattore temporale.
- L'io penso non può che rimanere *separato* dal suo oggetto, proprio da quel fattore trascendentale che concorre, quale determinabile, a determinare l'indeterminato. L'io penso è dunque separato - da una relazione trascendentale – dall'oggetto che è per se stesso;

- ne deriva che ciò che l'IO PENSO dovrebbe conoscere meglio, è il più sfuggente proprio in quanto fenomeno;
- alla questione del paradosso del senso interno corrisponde l'**incrinatura del soggetto**.
- Nel momento, allora, di massima affermazione del soggetto come soggetto della conoscenza, matura la criticità di una identità impossibile poiché fondata sul *possibile*.

Leggiamo ancora in Kant:

«Ma in che modo l'io che pensa differisca dall'io che intuisce se stesso, [...] pur formando con questo tutt'uno come lo stesso soggetto; in che modo perciò io possa dire: io, come intelligenza e soggetto pensante, conosco me stesso come oggetto pensato – in quanto io sono anche dato a me nell'intuizione, solo come gli altri fenomeni, cioè non come io sono innanzi all'intelletto, ma come apparisco a me – è un problema che non presenta in sé né maggiori né minori difficoltà, che non ne presenti il come io possa essere a me stesso un oggetto in generale, e un oggetto di intuizione, e precisamente di intuizioni interne». (Id., pag. 123)



3) Come il mondo vero finì per diventare favola...

Nietzsche e la sentenza «Dio è morto».

Il paradosso kantiano *esplosce*, in tutta la sua gravità, nel pensiero nietzscheano.

Il Soggetto moderno, da fondamento della conoscenza e della morale, in funzione di una filosofia dell'Identità presupposta più che dimostrata o dimostrabile, si rivela quale *soggetto impossibile*: l'IO sarà sempre eroso dal sé e, paradossalmente, sarà il sé a scalzare il razionalismo impossibile del soggetto della conoscenza.

Nel *Crepuscolo degli idoli* , in un brano dal titolo «Come il mondo vero finì per diventare favola. Storia di un errore», si legge:

«1. Il mondo vero, attingibile dal saggio, dal pio, dal virtuoso, - egli vive in esso, lui stesso è questo mondo.

(La forma più antica dell'idea, relativamente intelligente, semplice, persuasiva. Trascrizione della tesi "Io, Platone, sono la verità").

2. Il mondo vero, per il momento inattingibile, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso ("al peccatore che fa penitenza").

(Progresso dell'idea: essa diventa più sottile, più capziosa, più inafferrabile - diventa donna, si cristianizza ... ).

3. Il mondo vero, inattingibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo.

(In fondo l'antico sole, ma attraverso nebbia e scetticismo; l'idea sublimata, pallida, nordica, königsbergica).

4. Il mondo vero - inattingibile. Comunque non raggiunto. E in quanto non raggiunto, anche sconosciuto. Di conseguenza neppure consolante, salvifico, vincolante: a chi ci potrebbe vincolare qualcosa di sconosciuto?...

(Grigio mattino. Primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo)».

5, Il "mondo vero" - un'idea, che non serve più a niente, nemmeno più vincolante - un'idea divenuta inutile e superflua, quindi un'idea confutata: eliminiamola!

(Giorno chiaro; prima colazione; ritorno del *bon sens* e della serenità; Platone rosso di vergogna; baccano indiavolato di tutti gli spiriti liberi).

6. Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente?... Ma no! col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!

(Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA)»

Dall'ampio stralcio riportato, che rappresenta e stigmatizza la parabola razionalista del pensiero occidentale, si possono evidenziare alcuni passaggi fondamentali nel merito della nostra discussione:

- si va dal platonismo alla crisi del positivismo;
- il passaggio 'critico' si coglie tra il punto 3 e il punto 4;
- l'esito di questo passaggio 'critico', evidente al punto 6, è che l'affermazione della nuova opposizione «fenomeno/noumeno» in funzione del soggetto moderno produce la seguente mutazione: il «mondo vero» diviene «favola». In altri termini, se il fondamento della conoscenza e della morale è il soggetto, allora questo fondamento *non sta in piedi*. Il discorso (logos) diventa *fabula*: 'racconto', 'narrazione'

➤  «incipit Zarathustra».

Cosa vuol dire, allora, l'incipit di Zarathustra?

Andiamo allora all'incipit dell'opera *Così parlò Zarathustra* (1883), di cui riportiamo le seguenti affermazioni:

- «Così cominciò il **tramonto** di Zarathustra»;
- «Questo santo vegliardo non ha ancora sentito dire nella sua foresta: **'Dio è morto'**»;
- «Io vi insegno il **superuomo**»/«**La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo**: nell'uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto».

Tornando agli uomini nel suo «tramontare», il saggio Zarathustra rivela che Dio è morto e che a lui spetta di insegnare agli uomini il «superamento» del «superuomo», dal momento che ciò che nell'«uomo» si può «amare» è che egli sia un «ponte» e non uno «scopo».

Fuori dal linguaggio suggestivo e metaforico nietzscheano, possiamo affermare che la crisi strutturale del soggetto moderno corrisponde alla crisi della metafisica classica e che questo porta a una inaggirabile radicalizzazione della questione antropologica: Che cos'è l'uomo? O, in maniera ancora più *critica*, Chi è l'uomo?

Con Nietzsche si compie l'effettiva svolta antropologica del pensiero moderno che, da qui in poi, non potrà che porsi come *domanda sostanziale sull'uomo*.

La sentenza nietzscheana «Dio è morto» [che corrisponde all'orizzonte del crepuscolo degli idoli] mostra come la morte del Dio cristiano segni una svolta nella metafisica classica: l'assoluto irrompe nella storia e la spezza. Il «divenire», inteso come temporalità aperta e critica, riprende la scena che gli era stata sottratta (in favore dell'eterno), e si fa questione inaggirabile. Tutto muta, tutto diviene. Si fa strada una filosofia della differenza a dispetto di una filosofia dell'identità.

In questo modo è tracciato il «ponte» che avevamo inizialmente disegnato a partire dal soggettivismo di stampo cartesiano nel merito di una radicalizzazione della questione antropologica.

E il «ponte» stesso immaginato da Nietzsche costituisce, fuor di metafora, il tema della «relazionalità» diveniente propria dell'umano.



## b) Apertura metodologica e interdisciplinare

- La questione antropologica si spiega dunque a partire da queste premesse di ordine filosofico, sebbene sia fuorviante ridurre la sua radicalità stessa a temi di carattere esclusivamente 'letterario'.
- Vi sono infatti cambiamenti epocali, di paradigma, in ordine al sapere, che segnano e allo stesso tempo minano profondamente la consapevolezza dell'uomo sul finire dell'800 e l'inizio del '900.
- L'antropologia filosofica, come disciplina autonoma, nasce proprio nei primi trent'anni del '900, facendosi carico di tutta questa complessa problematica.

- Tradizionalmente, fondatori dell'antropologia filosofica contemporanea sono considerati:

**Max Scheler (1874-1928),**

**Arnold Gehlen (1904-1976),**

**Helmuth Plessner (1892-1985).**

Il «**manifesto**» della Antropologia Filosofica è ascritto al primo dei suoi tre fondatori, colui il quale potrebbe a buon diritto essere considerato il 'padre' dell'approccio antropologico-filosofico contemporaneo, ovvero **M. Scheler.**


Riportiamo qui di seguito uno stralcio del «manifesto» scheleriano:


«Se vi è un **compito filosofico**, il cui assolvimento viene richiesto in maniera particolarmente pressante dalla nostra epoca, è quello di una **antropologia filosofica**. Intendo una **scienza fondamentale dell'essenza e della costruzione essenziale dell'uomo**; una scienza fondamentale **del suo rapporto con i regni della natura** (regno anorganico, regno delle piante, regno degli animali) **e con il fondamento di tutte le cose**; una scienza della sua **origine metafisica essenziale e del suo inizio fisico, psichico e spirituale nel mondo**; delle forze e delle potenze che lo muovono e che egli muove; una **scienza delle tendenze e delle leggi fondamentali del suo sviluppo biologico, storico-spirituale e sociale**, tanto delle possibilità essenziali di questo sviluppo quanto delle sue effettualità.

È qui contenuto il **problema psico-fisico anima-corpo** e il **problema noetico-vitale**. Soltanto una tale antropologia sarebbe in grado di dare un **fondamento ultimo di natura filosofica** nonché, insieme, **scopi della ricerca sicuri e definiti, a tutte le scienze che hanno a che fare con l'oggetto 'uomo'**, con le scienze naturali e mediche, a quelle che si occupano della preistoria, alle scienze etnologiche, a quelle storiche e a quelle sociali, alla psicologia normale e alla psicologia evolutiva, nonché alla caratterologia» (UeS, pag. 257).

Riassumendo, nel brano riportato cogliamo le seguenti fondamentali caratterizzazioni dell'**AF\*** come scienza:


 AF = scienza dell'essenza e della costruzione essenziale dell'uomo


 AF = scienza che studia il rapporto tra l'uomo e gli altri regni della natura

 AF = scienza che affronta il problema psicofisico e noetico-vitale dell'umano,

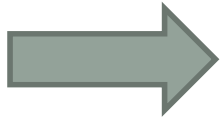
\*abbreviazione per Antropologia Filosofica

Le cui finalità sono:

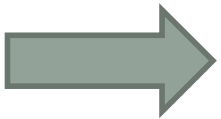
 dare un fondamento ultimo filosofico e scopi della ricerca sicuri e definiti alle varie discipline che si occupano dell'umano, dalle scienze mediche a quelle etnologiche, dalla psicologia alla sociologia e alla storia;

 far fronte, dunque, ai cambiamenti che concernono i paradigmi del sapere, non chiudendosi in un approccio esclusivamente filosofico alle questioni, ma aprendosi alle altre scienze.

L'AF si pone quale reazione filosofica costruttiva a due grandi rivoluzioni culturali, derivanti dal progresso delle discipline scientifiche:



La biologia e l'evoluzionismo



La psicoanalisi e la scoperta dell'inconscio

In tal senso, essa è innovativa non tanto e non solo nel tema, quanto nel metodo, di apertura interdisciplinare, promosso.

# L'antropologia filosofica di M. Scheler

Come si è visto l'uomo nel tempo? Max Scheler, in *Uomo e storia*, individua 5 immagini antropologiche:

1. **Homo religiosus:** deriva dalla tradizione ebraico-cristiana. E' un uomo segnato dall'angoscia per la «caduta» e da un desiderio «negativo» nutrito dalla mancanza.
2. **Homo sapiens:** è l'uomo della tradizione classica greca. Il suo *principium individuationis* è il *logos*. L'uomo si distingue dall'animale in forza di questa prerogativa.
3. **Homo faber:** è l'uomo dell'intelligenza tecnica, che si distingue dall'animale non in virtù di un principio metafisico ma grazie a una differenza di grado.
4. **Homo dionysiacus:** è la figura dell'uomo che si comprende già sul piano di una scala evolutiva. Egli si caratterizza negativamente, però, come «traditore della vita» nel segno di una «decadenza» razionalista. Il riferimento scheleriano va qui alle pagine critiche nietzscheane.
5. **Homo creator:** è l'immagine dell'uomo auspicata da Scheler. Si tratta di un uomo in grado di assumere *radicalmente*, su di sé, la responsabilità della propria esistenza, agendo «come se Dio non ci fosse». Anche in questo caso il riferimento va a Nietzsche e ad alcuni aspetti del suo «superuomo», considerando come inaggirabile la sentenza della *morte di Dio* se non altro come crisi della metafisica classica.



«Noi siamo la prima epoca in cui l'uomo è divenuto completamente e interamente 'problematico' per se stesso; in cui egli non sa più che cos'è, ma nello stesso tempo sa anche che non lo sa», scrive Scheler, sempre in *Uomo e storia*.

Egli dunque avverte l'esigenza di porre la questione circa l'umano, comprendendone sia la problematicità filosofica che quella storica, e lo fa tematicamente nel testo:

*La posizione dell'uomo nel cosmo*, del 1928.

In una meticolosa disamina che passa in rassegna tutti i regni della natura accomunati da un impulso vitale, egli tenta di rinvenire il *principium individuationis* dell'uomo.

## **I caratteri principali dell'antropologia filosofica scheleriana sono:**

1. Un'attenta disamina del rapporto uomo-animale. L'uomo può ritrovare la sua identità nel suo rapporto con gli altri regni della natura, quindi *nel cosmo*.
2. L'uomo si distingue dall'animale in virtù di un *principio spirituale* che fa sì che egli possa *divenire persona*.
3. «Persona» in Scheler indica una *possibilità fondamentale* per l'uomo. Essa è quel «centro d'atti» che si distingue dai «centri funzionali», essendo appunto di *natura spirituale*, e che pertanto consente l'effettiva capacità di *sintesi* auto-coscienziale umana.
4. L'uomo è dunque un essere spirituale: «La caratteristica fondamentale di un essere spirituale, qualunque possa essere la sua costituzione psicofisica, consiste nella sua emancipazione esistenziale da ciò che è organico, nella sua libertà, nella sua capacità che esso, o meglio il centro della sua esistenza, ha di svincolarsi dal potere, dalla pressione, dal legame con la 'vita' e co quanto essa abbraccia, e quindi altresì dal legame con la propria 'intelligenza' ancora sottomessa alla tendenza» (PUC)

5. **L'uomo, in quanto essere spirituale la cui possibilità essenziale è quella di divenire persona, è l'«asceta della vita», il grande negatore del 'qui e ora' della necessità naturale.**

6. L'essenza spirituale dell'uomo e la sua possibilità essenziale di divenire persona determinano, quindi, una *sostanziale indefinibilità dell'umano* e quindi una reale radicalizzazione della questione antropologica. **L'uomo è quella X illimitatamente aperta al mondo.**

7. Il metodo utilizzato da Scheler tende a capitalizzare i risultati delle scienze empiriche che si occupano dell'umano per produrne una sintesi filosofica di più ampio respiro.

# L'antropologia filosofica di A. Gehlen

A. Gehlen, allievo di M. Scheler, raccoglie l'eredità filosofica del maestro rilanciando la centralità e l'urgenza contemporanea del tema antropologico.

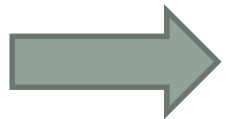
L'opera principale, a riguardo, è:

***L'uomo, la sua natura, il suo posto nel mondo, 1940.***

Confrontando i due titoli (Scheler/Gehlen), comprendiamo subito che, al di là del tema comune, vi sono differenze sostanziali, le quali diventano decisive non solo ai fini della caratterizzazione dei due diversi profili filosofici, ma anche ai fini di uno studio circa i mutamenti, nel merito e nel metodo, dell'orizzonte disciplinare dell'AF contemporanea.



Essenza (Scheler) / Natura (Gehlen)



Cosmo (Scheler) / Mondo (Gehlen)

Da cui si deducono:

- Una riformulazione della questione
- E un conseguente *riposizionamento*, che risponde a una ridefinizione metodologica e contenutistica.

In *Prospettive antropologiche*, A. Gehlen ha modo di trattare tutti questi aspetti:

- Una storia dell'AF dove si esplicitano punti in comune e differenze sostanziali tra lui e Scheler;
- La sua particolare visione dell'AF e dell'uomo;
- I nessi con le altre discipline (sociologia, biologia, psicoanalisi, ecc).

## Continuità tra Scheler e Gehlen:

- l'urgenza della questione antropologica:

«Noi viviamo oggi in un'epoca della, come disse Hegel, **ragione affetta dalla sensibilità**. Quindi l'uomo stesso diviene tema e problema. Di ciò vi sono sufficienti ragioni nell'onnipotente tempo: non ultima la ragione che, nella sua esistenza in grandi masse, l'uomo comincia a modificare egli stesso la natura» (PA, pag. 22)

Rispetto a cui evidenziamo quella crisi del soggetto moderno e contemporaneo illustrata precedentemente e la corrispettiva attenzione alla dimensione storico-sociale della mediazione tecnica.

- l'interdisciplinarietà nel metodo (accogliere i dati relativi alla ricerca empirica: dalla biologia alla medicina, alla psicologia).
- disamina 'differenziale' incentrata sul rapporto uomo-animale.

## Discontinuità tra Scheler e Gehlen:

Per comprendere la discontinuità tra i due, occorre evidenziare le **critiche mosse da Gehlen a Scheler** e il tentativo di superarne gli ostacoli.

L'obiezione fondamentale sollevata da Gehlen concerne la risposta specifica offerta da Scheler alla questione antropologica: l'essenza spirituale dell'uomo, in cui egli legge il riproporsi di una metafisica dualistica di stampo cartesiano, basata sulla dicotomia anima-corpo.

In questo senso, Gehlen rimprovera a Scheler di mancare il suo stesso obiettivo, ovvero una AF quale scienza *unitaria* dell'uomo.



A questa obiezione decisiva, **Gehlen** fa seguire una proposta di metodo e merito:

- cogliere l'**uomo come essere agente**, ovvero portarsi sul piano pragmatico dell'azione;
- cogliere l'**uomo come essere apprendente**, ovvero adottare un approccio pragmatico imperniato sulla «formazione», cui si collegano **una teoria dell'azione** e una **filosofia della tecnica**.

In *PA* si può leggere:

«E Scheler disse: ciò che fa dell'uomo un uomo, in paragone agli animali più intelligenti, non è né l'intelligenza, né la fantasia, nella memoria, poiché nell'intelligenza, nella fantasia, nella memoria, nella capacità di scelta, nell'uso di strumenti, in tutte queste cose sta solo una differenza di base tra gli animali più elevati e l'uomo, ma non una differenza fondamentale. Lo specifico principio umano che stabilisce la differenza essenziale sarebbe piuttosto un principio assolutamente *contrapposto* alla vita che egli ha chiamato *spirito*. Egli fece consistere però l'essenza dello spirito nella sua svincolabilità dalla pressione del biologico, nella sua capacità di sottrarsi alla dipendenza della vita: un essere portatore di spirito non è più incatenato alle pulsioni, non è più circoscritto al suo ambiente come un animale, ma è invece in grado di innalzare il mondo circostante alla condizione di oggetto, di distanziarsi da esso. Questa oggettività, questa libertà a partire dall'interiorità, la determinabilità del conoscere e dell'agire umano attraverso l'esser-così delle cose stesse, indipendentemente dal loro essere dotate di un interesse biologico o no, questo è lo specifico umano.

Scheler ha affermato poi: l'uomo ha 'il mondo', ha una sfera aperta di cose intorno a sé, egli è 'aperto al mondo'; l'uomo può oggettivare anche se stesso, possiede autocoscienza, e questa capacità di auto-oggettivarsi, di prendere le distanze da sé, questo estraniarsi e porsi accanto a sé, lo rende infine anche capace di dire no a se stesso e ai fenomeni vitali entro se stesso, di inibire i suoi stessi impulsi ed ambizioni; ne fa possibilmente un essere morale. Egli è «uno che dice no» alla vita in se stessa, per lo meno in potenza, ed è in grado in linea di principio di comportarsi in modo ascetico, reprimendo in sé gli impulsi pulsionali o almeno regolandoli. Solo attraverso questa auto-negazione, lo spirito guadagna la sua vera energia. [...]. Ma si vide subito che Scheler fondamentalmente si limitò a spostare il dualismo che ci era noto. Ora esso non stava più tra 'corpo' e 'anima', ma tra 'spirito' da una parte e corpo animato dall'altra, e Scheler lo esasperò tanto da contrapporre esplicitamente lo spirito alla vita. [...] Lo spirito non era quindi solo qualcosa di diverso dalla vita, ma per Scheler era divenuto a rigore qualcos'altro dal mondo, che soltanto in un aldilà, sul quale egli non fece alcuna asserzione, poteva essere connesso con il corpo e l'anima dell'uomo». (PA, pagg. 31-32)

## Teoria gehleniana dell'uomo come essere agente: superamento del dualismo anima-corpo attraverso una teoria dell'azione

Gehlen: «Cioè, come a suo tempo, in antropologia, si è neutralizzato l'aspetto teologico, non sarebbe il caso, oggi, di evitare qualunque *dualismo*? [...]

Non si potrebbe – così si poteva formulare l'idea – trovare un tipo di tema-chiave tale che non vi si ponesse affatto il problema corpo-anima? [...]

Il ruolo di un tale punto di partenza sembra poter essere svolto dall'*azione*, cioè dalla concezione dell'uomo come un essere in primo luogo agente, là dove 'azione' in prima approssimazione deve designare l'attività indirizzata alla modificazione della natura in vista degli scopi dell'uomo».

(PA, pagg. 32-33)

Per superare il dualismo, che andrebbe a inficiare il proposito di una concezione *unitaria* dell'uomo, Gehlen elabora una teoria dell'azione.

Tale teoria non si comprenderebbe, se prima non si mettesse ben a fuoco lo spostamento concettuale operato da Gehlen stesso, per cui da una domanda che verte sull'essenza si passa a una domanda che verte sulla *natura* dell'uomo.

In questa direzione, il riferimento principale va a **Herder**, il quale spiega l'origine del linguaggio come *risarcimento* a una **carezza biologica**.

**La natura dell'uomo in Gehlen è segnata da una carezza biologica: mancanza di istinti in grado di canalizzarne l'eccesso pulsionale e facilitarne l'adattamento, come invece accade per l'animale che è immediatamente legato a un habitat specifico.**

Carenza biologica



Necessità dell'azione

della natura umana

L'uomo è costretto ad agire poiché la sua natura non gli consente di sopravvivere, se non, appunto, attraverso la **costruzione di un habitat**. In tal senso, Gehlen riprende il tema dell'apertura al mondo di Scheler e lo declina in senso prettamente pragmatico.

L'azione, in quanto processo, non è scomponibile secondo il modello dualistico delle due sostanze, anima/corpo, spirito/vita.

Essa offre invece l'integralità di un'immagine dell'uomo nell'atto e nel divenire del suo compiersi vivente.

L'azione si spiega attraverso la circolarità di un processo, di percezione e movimento, che va per prova ed errori, basato dunque sulla valenza della dimensione esperienziale (o empirica).

L'esperienza si realizza attraverso il «disbrigo» e la «disponibilità». Nel primo caso, mediante l'azione, si viene a capo dei problemi che si incontrano; nel secondo caso, si accumula, rendendole disponibili, le esperienze già messe in pratica.

Da questo punto di vista, azione e formazione sono strettamente connesse e corrispondono a un presupposto di tipo biologico (la natura carente).

natura carente



neotenia:

in una data specie,  
mantenimento di tratti  
infantili nell'individuo  
adulto.

Il nesso della natura carente e della neotenia determina la peculiare caratteristica dell'**uomo come essere apprendente**. La plasticità delle forme umane consente la pluralità di adattamenti possibili ed è dunque rovesciata da negatività a risorsa.



In Gehlen si definisce teoria dell'**ESONERO** una teoria dell'azione così strutturata, per cui, al profluvio di stimoli cui l'uomo sarebbe soggetto a partire dall'ambiente circostante, a causa di una carenza di istinti in grado di guidarlo e orientarlo immediatamente, egli deve far fronte agendo, mettendo a punto degli schemi esperienziali che modificano la natura in vista dei suoi scopi, quindi avvalendosi della costruzione di mediazioni di vario grado.

È attraverso questo complesso di mediazioni che l'uomo andrebbe a surrogare la funzione che gli istinti ricoprono nell'animale e a riuscire nell'impresa di definire un proprio habitat naturale.

La teoria dell'esonero mette così a fuoco il processo dell'azione mediante cui l'uomo, esperendo il mondo, mette a punto schemi di abitudine che gli consentono di orientarsi e liberare energia per attività di ordine superiore. L'uomo si esonera da una iniziale complessità del mondo, dove egli è carente e vulnerabile, in vista di un progressivo adattamento.

Cultura e istituzioni rappresentano l'effetto di questa necessaria capacità costruttiva dell'uomo. Effetto strettamente connesso alla sua particolare natura.

Tecnica, cultura e istituzioni rappresentano così la «seconda natura» specifica dell'uomo.

# Il Personalismo di J. Maritain

Il personalismo nasce intorno agli inizi della seconda metà del Novecento, come reazione sia ai totalitarismi (di destra e di sinistra) sia a una visione della società incentrata sulla sovranità dell'individuo.

Non si tratta né di una scuola né di una dottrina, ma più propriamente di una «aspirazione personalista».

In questo quadro bisogna inscrivere la specificità del personalismo di stampo tomista (riferito cioè alla Dottrina di S. Tommaso), il cui scopo è quello di affermare una filosofia sociale centrata sulla dignità della persona e non sul primato dell'individuo e del bene privato.

Secondo la Dottrina Tomista, è data una distinzione metafisica tra individualità e personalità.

La persona è ordinata direttamente a Dio, perciò trascende tutto il resto. In quest'ottica, la persona esprime un primato sulla dimensione sociale.

Il personalismo di Maritain riprende dunque l'assetto tomista, rileggendolo nella prospettiva del contesto a lui contemporaneo, per rispondere all'esigenza di una reazione sia alla crisi del soggetto, sia alla crisi storico-sociale del secondo conflitto mondiale.

I testi proposti sono infatti tratti da due conferenze tenute tra il '39 e il '45.

Secondo Maritain, nell'uomo occorre distinguere tra individualità e personalità.

L'individualità è il polo materiale e si caratterizza come «strettezza dell'ego», ovvero «avidità» di esistenza che deriva dalla materia. È la condizione stessa della nostra esistenza.

La personalità ha per radice lo spirito ed è in questo senso che essa esprime la somiglianza in proprio dell'uomo a Dio.

Da questa dualità sembrerebbe tornare la dicotomia classica anima/corpo di matrice cartesiana.

In Maritain, invece, corpo e anima sono piuttosto come «com-principi» d'uno stesso essere, non due sostanze, dal momento che l'anima nasce per informare un corpo e un corpo per essere informato da un'anima. In altri termini: «ogni anima [...] è una relazione sostanziale a un particolare corpo, ogni anima ha nella sua sostanza stessa caratteri individuali che la differenziano da un'altra anima» (PeBC, pag. 22)

Si tratta, in Maritain, di un «umanesimo integrale».

«E' lo stesso essere intero che in un senso è individuo e nell'altro senso è persona. Io sono tutto individuo in ragione di ciò che mi viene dalla materia, e tutto persona in ragione di ciò che mi viene dallo spirito; come un quadro è tutto un complesso fisico-chimico in ragione delle materie coloranti di cui è fatto, e tutto un'opera di bellezza in ragione dell'arte del pittore» (PeBC, pag. 26)

In questo senso si comprende anche la questione dei rapporti tra persona e società

«La persona stessa domanda, in virtù della sua dignità come dei suoi bisogni, di essere membro di una società».  
(PeBC, pag. 29)

La dimensione sociale di un essere umano si coglie, dunque, da due punti di vista che gli corrispondono sostanzialmente.

Sul piano dell'individualità, l'uomo ha *bisogno* di appartenere e iscriversi in una dimensione sociale.

Sul piano del suo esser persona, l'uomo domanda di appartenere a una società in quanto alle sue *perfezioni*.

Bisogna altresì precisare che, a rigore, può dirsi «società» solo quella composta da persone, essendo una «società animale» un «tutto collettivo» formato solo da semplici individui. Pertanto una società propriamente detta è formata da individui-persone, mentre degli individui non necessariamente costituiscono una società – come nel caso di individui animali.

La **persona** è l'**unità sociale** della società e a questo corrisponde la nozione di **bene comune** come fine del tutto sociale.

La persona ha valore di «tutto» morale e soggetto di diritto. Il «bene comune», formalmente sociale, giova alle parti per esse stesse: si ridistribuisce in esse. In altri termini, il bene comune, in una società di persone, non trascende le parti ma è in vista delle parti. Al contrario, il bene comune inteso in senso improprio tende a beneficiare solo l'insieme (il tutto).

In tal senso si distinguono il bene comune dal «bene pubblico» e una società di persone da una società animale (ad esempio, un formicaio).



«Il bene comune della città non è né la semplice collezione dei beni privati, né il bene proprio d'un tutto che (come al specie, per esempio, riguardo agli individui, o come l'alveare riguardo alle api), frutta a sé solo e a sé sacrifica le parti. È la buona vita umana della moltitudine, di una moltitudine di persone; è la loro comunione nel vivere bene; è dunque comune al tutto e alle parti, sulle quali si riversa e che devono trarre beneficio in da lui; sotto pena di snaturarsi altrimenti esso stesso, il bene comune della città implica ed esige il riconoscimento dei diritti fondamentali della persone (e quello dei diritti della società familiare dove le persone sono impegnate in modo più primitivo che nella società politica): e comporta esso stesso come valore principale la più alta accessione possibile (vale a dire compatibile con il bene del tutto) delle persone alla loro vita di persona e alla loro libertà di sviluppo, - e alle comunicazioni di bontà che a loro volta ne procedono».

(PeBC, pag. 31)

Tuttavia permane un **paradosso nella vita sociale**, costituito proprio dalla forbice individualità/personalità.

La società è sì un tutto composto da dei «tutti» – nel senso che ogni singola persona è un tutto a sé; ma è anche vero che la società si compone, sotto il profilo delle individualità, di «parti». Dunque l'uomo è sia «parte» della società che il «tutto» cui la società deve riferirsi assumendo la persona come sua unità fondamentale.

Da questo paradosso discende un **conflitto**, o uno **stato di tensione permanente**, la cui **soluzione** può essere intesa solo come un processo in fieri: *in motu*.

In altri termini, alla forbice umana individualità/personalità corrisponde una **relazione doppia dell'uomo alla società**.

Egli è, dal lato della sua individualità, in una relazione di subordinazione alla società; ed è, dal lato della sua personalità, in quanto essa è ordinata a qualcosa che trascende la società stessa, in una relazione di superiorità ad essa.

La persona richiede la società «per abundantiam», mentre l'individuo «per indigentiam». Dunque il bene comune della società umana *si riferisce* alle persone, mentre *riferisce a sé* gli individui.

La **soluzione** di questo conflitto, che è pur sempre dinamica, richiede che sia possibile uno stato di «**amicizia civile**».

Essa richiede lo sviluppo del diritto e della giustizia, in modo da imporre la legge all'uomo inteso quale «agente morale», ovvero riferendosi alla sua personalità, facendo sì che la relazione tra società e uomini (cioè affinché esista una società propriamente umana) sia tra due «tutti» e non subordinazione di una parte al tutto.

Essa richiede maturità istituzionale (diritto e giustizia) ma anche etica, poiché, in virtù dell'uomo colto come persona, una società propriamente intesa veda in quella servitù al bene comune, richiesta dalla società stessa, un «dono» e dunque un gesto di libertà.

L'antropologia metafisicamente fondata di J. Maritain tenta allora l'equilibrio di una filosofia sociale in grado di comprendere sia le ragioni materiali che le ragioni spirituali dell'uomo, inteso, costui, sia quale soggetto *individuale* di bisogni, sia quale soggetto *personale* capace di trascendere i propri bisogni, grazie alla sua sostanziale *eccedenza*, in vista di un bene comune – che però non tradisce né i bisogni né l'eccedenza costitutiva della persona-individuale.

In tal modo J. Maritain muove contro il liberalismo borghese, il comunismo e il nazi-fascismo la sua accusa di essere filosofie sociali sostanzialmente erronee.

Il liberalismo borghese, che fonda tutto sull'individuo, è incapace di fondare una comunità proprio a causa delle sue derive individualistico-materiali.

Il comunismo, sebbene nasca, secondo Maritain, come reazione ai problemi e alle insufficienze del liberalismo borghese, sbaglia nel ritenere il partito un orizzonte capace di subordinare a sé la persona umana.

Il nazi-fascismo, come reazione anti-comunista e anti-individualista, «non in nome della comunità sociale e della libertà dell'uomo collettivo, bensì in nome dello Stato», o della razza, o dello spirito di un popolo, pretende ridurre a sé l'uomo, inteso perciò solo come «parte» e non come un «tutto».

In tutti i casi è la «relazione» tra uomo e società ad essere mal posta e mal colta.

Contro queste derive, storiche e filosofiche, la proposta filosofico-sociale di J. Maritain, metafisicamente fondata sulla Dottrina Tomista, si riassume come di seguito riportiamo:

«La relazione dell'individuo alla società deve concepirsi su di un tipo irriducibilmente umano e specificamente etico-sociale, vale a dire al tempo stesso personalistico e comunitario, e si tratta allora d'una **organizzazione di più libertà**; cosa strettamente impensabile senza quelle realtà morali che si chiamano la **giustizia** e l'**amicizia civile**, la quale è come la corrispondenza naturale e temporale di quello che, sul piano spirituale e naturale, il Vangelo chiama l'amicizia fraterna». (PeBC, pag. 61)