

## ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

L'esigenza di chiarire i termini che entrano in gioco nell'antropologia filosofica è motivata dalla loro molteplicità, dal radicale cambiamento di significato che essi hanno assunto lungo la storia e dal loro uso in contesti diversi, divergenti e contrapposti, cioè da fattori che infastidiscono quando addirittura non impediscono la comprensione e la comunicazione. Per superare questa difficoltà può essere utile: **AA VV.** *Lessico della persona umana*, a cura di A. RIGOBELLO, Ed. Studium, 1986., pp. 366. L. 26.000. Gli autori hanno in comune la tendenza spiritualistica ed umanistica e si prefiggono di chiarire «con obiettività di informazione e di giudizio» il significato dei termini usati in campo antropologico.

**M. Ivaldo** (pp. 1-41) considera i termini «antropologia-umanismo-uomo»; il suo punto di partenza è Humboldt, la prospettiva più ampiamente esaminata è quella kantiana, l'attenzione prevalente, nella problematica contemporanea, è per il filone fenomenologico esistenziale.

**W. Fraticci** (pp. 41-72) considera i termini «corpocorporeità-anima», ne evidenzia la reciproca relazione esaminando l'evoluzione avvenuta dal pensiero classico fino ai nostri giorni; di rilievo particolare l'accento al problema dell'immortalità.

**M. Buzzoni** prende in considerazione «coscienza-autocoscienza-inconscio» (pp. 73-116); intende le prime due categorie come prospettive caratteristiche dell'epoca moderna, mentre la terza è intesa come il superamento critico delle prime due. L'inconscio è inoltre considerato nella sua importanza ed incidenza metodologicamente e contenutisticamente decisiva. L'attenzione ad alcuni autori come Bergson, Husserl, Sartre, Jung, Lavelle, Freud, Ryle, Popper rende la trattazione particolarmente ricca.

**G. Crinella** (pp. 117-153) illustra i termini «individuo-individualità-individualismo» ponendo attenzione soprattutto alle implicanze etiche, giuridiche, sociologiche; l'arco di tempo preso in esame va da Hegel ai nostri giorni.

**A. Rizzacasa** (pp. 157-176) studia i termini «interiorità-interiorizzazione» nella prospettiva sia storica che teoretica.

**P. Nepi** (pp. 177-210) evidenzia delle categorie «persona-personalità-personalismo» le implicanze logico-culturali riferendo l'apporto dei principali rappresentanti del personalismo, da Laberthonière a Nedoncelle: l'acutezza delle osservazioni non è da meno dell'ampiezza della considerazione.

**M. Buzzoni** e **A. Rigobello** considerano «società-comunità-comunione» evidenziando la crisi della concezione organicistica e l'affermarsi della concezione interpersonale.

**E. Baccarini** (pp. 253-312) prende in considerazione le categorie «soggetto-soggettività-intersoggettività»; l'attenzione critica all'evolversi delle due prime nozioni è completata dalla considerazione del progressivo affermarsi della terza con riferimenti a Husserl, Sartre, Heidegger, Buber, Levinas.

**G. Dotto** (pp. 313-342) dei termini «spirito-spiritualismo-spiritualità» evidenzia fasi ed aspetti diversi constatando la complessità, la persistenza, le variazioni che essi subiscono a partire dal medioevo attraverso l'epoca moderna fino alla contemporanea.

L'opera che al merito del chiarimento essenziale del lessico antropologico aggiunge il merito di ampie bibliografie particolari può essere considerata una guida utile all'approfondimento sia storico che teoretico della riflessione antropologica.

Nella rubrica «dizionario» della rivista «Filosofia e Teologia» il n. 4 del 1989 (pp. 584-598) ha esaminato il termine «persona» con due contributi; il primo a firma di **N. Bosco** sul versante prevalentemente filosofico arriva a constatare che i nodi da sciogliere non sono pochi ed in modo particolare l'interrogativo: «se nell'affrancarsi dalla ipotesi sostanzialistica la persona debba indebolire o negare il rapporto primario con l'essere o operare il processo contrario come è sostenuto da fenomenologici e da heideggeriani». Sul versante prevalentemente teologico **A. Milano** sostiene la tesi che la teologia nobilita il termine «persona» quando si serve

di esso per designare Dio, ma dichiara anche che la suprema dignità dell'uomo si riassume nell'essere e nel dirsi «persona».

In *Concetti fondamentali di filosofia*, a cura di H. KRINGS - H.M. BAUMGARTNER - C. WILD, Queriniana, 1982. Vol. I pp. 814; Vol. II pp. 848, L. 70.000 cad. **H. Fahrenbach** svolge la voce «uomo» indicando il significato che il termine ha assunto nella storia, propone la collocazione sistematica della questione filosofica dell'uomo. passa in rassegna le principali interpretazioni filosofiche dell'uomo e propone un nuovo abbozzo di antropologia filosofica come riflessione sull'esperienza di sé nella modalità della domanda.

L'elaborazione organica e sistematica di un modello antropologico in grado di unire solidità teoretica ed incidenza culturale è un'esigenza diversa. ma connessa con la chiarificazione dei termini che entrano in gioco; la motivazione che giustifica questa esigenza è la separazione e contrapposizione che si è verificata in questo settore. Alcuni manuali di antropologia filosofica si propongono di raggiungere questo obiettivo.

1) **J. Seifert**, *Essere e persona*, Vita e Pensiero, 1989, pp. 621, L. 60.000. L'opera si inserisce nel recente rinnovato interesse per l'essere come istanza fondamentale dell'uomo, non con la proposta di un abbozzo allusivo critico e problematico ma con l'intenzione di costruire una metafisica rigorosamente fondata e coerentemente sistemata. Il percorso incomincia con una trattazione accurata del potere della ragione per documentare la sua capacità di raggiungere la verità delle cose e non semplicemente i fenomeni o le apparenze. L'autore alla discussione iniziale sul dubbio e sulle varie soluzioni che ad esso sono state date nella storia (agnosticismo, criticismo, idealismo...) preferisce la discussione del problema della conoscenza come problema del metodo, scegliendo la prospettiva fenomeno logica ma precisandola esattamente circa l'epoché che, quando prescinde dalla realtà delle cose, diventa una pretesa assurda. La prova del valore oggettivo della conoscenza umana sta nel suo carattere intenzionale: l'andare alle cose stesse attinge il mondo della realtà e determina con questo la natura dell'operazione conoscitiva. Così vengono evitati gli esiti soggettivistici, trascendentali ed idealistici della fenomenologia husserliana mentre viene scelta la via dell'intuizione delle essenze e viene preferita alla ragione speculativa e razionalistica usata dalla maggior parte dei metafisici classici. L'intuizione delle perfezioni pure sostituisce ed elimina l'astrazione come metodo; questa intuizione però non è una visione diretta ma «per implicazione», è simultanea con la coscienza delle attuazioni concrete, è «cointuizio»: le perfezioni pure sono «cointuite» nelle loro partecipazioni: la bontà nelle cose buone, la verità nelle proposizioni vere. Il primato assoluto - la perfezione massima - non è della bellezza o della bontà ma della persona. L'oggetto della metafisica non è la sostanza in generale ma la sostanza nella sua attuazione perfetta cioè la persona. L'essere si predica soprattutto ed anzitutto della persona: la metafisica perciò non è solamente «scienza della sostanza» ma anche «scienza della persona». Questa rivisitazione personalistica della metafisica risulta feconda: i primi principi, la dottrina delle cause, i trascendentali, le proprietà delle sostanze, acquistano un senso nuovo. L'indirizzo fenomeno logico è rispettato da Seifert anche nel tema «Dio» che resta centrale della filosofia: Dio è cointuito in tutte le perfezioni pure che si offrono allo sguardo della mente ma «particolarmente cointuito nel concetto di persona essendone l'attuazione piena e perfetta». Da notare sono le novità e la finezza delle osservazioni che la metafisica sostanzialistica trascurava circa l'anima, la comunicazione, la partecipazione, la libertà, ma anche la perplessità suscitata in molti a riguardo dell'indole sostanzialmente platonica del modello e dell'impianto, causa di fragilità teorica.

2) **E. Coreth**, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, 1978, pp. 192, L. 18.000. La fondazione filosofica dell' antropologia è considerata da Coreth l'urgenza culturale principale del nostro tempo, un compito che non può essere affidato alle

scienze umane che sono frazionate e non raggiungono ciò che «propriamente è l'uomo», un sapere che deve estendersi alla considerazione delle sue stesse condizioni di possibilità. Un excursus storico che considera l'evolversi della concezione dell'uomo dal pensiero greco fino ai nostri giorni serve a delineare il quadro generale. L'aggancio più diretto ed immediato che serve come punto iniziale è il rapporto uomo-mondo. Questa apertura non meccanica e non condizionante implica un certo «distacco» esprimibile nella formula «immediatezza-mediata» un distacco che è condizione di ogni conoscenza spirituale e di ogni libertà pratica e perciò nota ontologica essenziale e fondamentale. Tale distacco non è solo affermato ma giustificato ed approfondito. Nell'attuazione di sé l'uomo accentua e conferma i modi di questo «distacco». Egli è irripetibile come singolo, ma è una totalità non data, non oggettuale, non compiuta. Sul piano del conoscere, se è strutturale il rapporto con gli oggetti, è altrettanto strutturale il trascendimento di essi. Sul piano del valore il «distacco» è legato alla in finitezza non attuale, ma virtuale che lascia la volontà libera di decidere e di agire, pur riconoscendo, la presenza di vincoli di loro natura non necessitanti. Sul piano ontologico il «distacco» determina nell'uomo la dinamica essenzialmente ordinata all'infinità dell'essere che non può identificarsi con nessun ente anche se con l'ente ha un rapporto strutturale. Il «distacco» sul piano culturale precisa il rapporto teoria-prassi; la dualità del conoscere e del volere dipende dalla finitezza dell'io, ma il conoscere e il volere sono sempre autotrascendimento: il primo nella conquista degli oggetti, il secondo nella conquista dei valori. Questa capacità di autotrascendimento costitutiva dell'uomo trova in Dio la sua piena attuazione. Nei due ultimi capitoli il «distacco» è proposto in modo meno impegnato e più tradizionale: il rapporto dell'anima con il corpo è visto come la forma particolare che assume la finitezza esistenziale dell'uomo; il rapporto dell'uomo con la comunità, con la storia, con la religione è appena accennato.

3) **X. Zubiri**, *Il problema dell'uomo. Antropologia filosofica*, a cura di A. SAVIGNANO, Ed. Augustinus, 1985, pp. 216, L. 27.000 il rigore, il vigore speculativo, la competenza scientifica pongono - secondo Savignano che introduce l'opera - Zubiri accanto a Ortega, Husserl, Heidegger anche se con un'attitudine propria radicale ed originale. Tra i punti nodali del suo itinerario sta l'idea di «religazione», vincolo ontologico, intrinseco alla persona umana, che legandosi all'esperienza costituisce la struttura definitiva della dimensione teologica dell'uomo: orientamento che non significa un'antropologizzazione della teologia - questa resta essenzialmente e costitutivamente teologica - ma introduce la distinzione tra teologale (dimensione dell'uomo) e teologico. L'opera è costituita da otto saggi scritti tra il 1919 e il 1975. Nel primo «L'origine dell'uomo» Zubiri rivela la sua singolare competenza nelle scienze e studia i problemi di frontiera arrivando a sostenere la compatibilità della concezione scientifica e filosofica con la teologia dell'origine dell'uomo. Il secondo saggio «L'uomo come realtà personale» propone la «sostantività umana», formula con la quale la persona umana viene determinata non dalla sostantività ma dalla struttura. Il terzo saggio «Il problema dell'uomo» approfondisce il carattere formale della sostantività umana ricorrendo alle famose definizioni dell'uomo come «animale di realtà» e come «assoluto relativo». L'attenzione al conoscere è invece proposta nel quarto saggio dal titolo «Intelligenza umana» intesa come «intelligenza senziente»; l'apprensione della realtà da parte dell'intelligenza umana è costitutivamente immersa nell'atto del sentire e questo a sua volta, perché sentire umano, è formalmente costituito dal momento intellettuale. «L'uomo e il suo corpo» è il quinto saggio: l'unità della realtà umana richiede il superamento di ogni forma di dualismo. «La dimensione storica dell'essere umano» - il sesto saggio - permette a Zubiri di differenziarsi da Teilhard de Chardin perché il processo evolutivo avviene «per mutazione genetica» mentre il processo storico avviene «per invenzione optativa». Il settimo titolo «Il problema teologale dell'uomo» presenta la realtà umana non come una realtà costituita una volta per sempre, ma come una realtà che deve realizzarsi in senso stretto, una realtà «sciolta» ed «assoluta» anche se solo relativamente, perché il carattere

d'assolutezza, è acquisito. La collocazione dell'intelligenza umana nell'originaria concezione della realtà è proposta infine nell'ottavo saggio «Rispettività del reale» radicale approfondimento dell' «intelligenza senziente».

4) **G. Zaombini**, *La persona umana. Soggetto autocosciente nell'esperienza integrale. Termine della gnoseologia. Base della metafisica*, Ed. riveduta e introdotta da G. GIULIETTI, Vita e pensiero, 1983, pp. 591. La vastità dell'opera (circa 600 pagine), il carattere analitico che poco concede ai riferimenti storici, la ripresa degli argomenti sviluppati altrove preferita al semplice rimando, le numerose suddivisioni in sezioni, capitoli, paragrafi, creano non poche difficoltà di lettura, ma non riducono l'interesse per la visione organica proposta. Essa trova il suo punto nodale nel collegamento tra gnoseologia e metafisica giustificato sulla base della centralità del ruolo in esso svolto dalla persona umana. I due libri che costituiscono l'opera enucleano in positivo, senza accentuazioni polemiche, il passaggio dalla gnoseologia alla metafisica. Zamboni rivendica alla gnoseologia il posto preliminare nella fondazione critica della metafisica. La riesposizione della gnoseologia proposta come riflessione sul pensiero spontaneo, mostra i procedimenti che permettono all'io di giungere a quanto non è fornito immediatamente alla coscienza, in modo di controllare la validità. La distinzione tra quanto è immediato nella coscienza e quanto è frutto di mediazione razionale, porta a considerare, in modo particolare, i binomi: semplice composto, immediato-mediato (dove il composto risulta di elementi semplici e il mediato si riduce all'immediato e al processo di mediazione). Una filosofia fondamentale deve perciò prendere in considerazione il composto ed il mediato, partendo dall'esperienza, ma dall'esperienza «integrale» quella che trova la sua garanzia di verità nel riconoscimento del dato nel suo originario offrirsi (evidente la connessione con la fenomenologia husserliana), quella che coglie l'io individuale come autocoscienza della sua «energia esistenziale». L'io che si presenta alla coscienza è «energia esistenziale» in cui gli stati e gli atti hanno esistenza, per questo è il fondamento dell'ontologia dell'essere e dell'atto di essere. L' «esperienza integrale» non si limita all' apporto dei sensi o alla rielaborazione intellettuale del suo aspetto fenomenologico: è coscienza dell'io come principio e soggetto di atti, di stati, di funzioni (intellettive e volitive). Il secondo libro, di cui la prima parte espone la metafisica generale, la seconda e terza parte la metafisica speciale, non propone un sistema esclusivistico che pretende di interpretare la realtà secondo un modello preconstituito anzi identifica il motivo dell'insufficienza di ogni sistema esclusivistico (positivismo ed idealismo in specie) nella parzialità delle loro analisi. L'autore sostiene che un'ontologia in senso vero e proprio è possibile solo in riferimento a quell' «energia esistenziale» che caratterizza l'ente concreto attuale, in quanto limitarsi alla considerazione dell'essere in generale significa impedire lo sviluppo della metafisica la quale se si spinge «al di là» dell'esperienza intende compiere tale inferenza proprio a partire da quanto l'esperienza stessa presenta: è un «al di là» ma «in profondità». Di particolare interesse l'attenzione data all'unità della struttura intima dell'io in riferimento alla sua dimensione spirituale e l'approfondimento della causalità nell'analisi delle prove per l'esistenza di Dio.

5) **V. Melchiorre**, *Corpo e persona*, Marietti, 1987, I pp. 199, L. 30.000. L'architettura interna dei saggi qui raccolti - già apparsi in riviste o in volumi collettanei - trova il suo punto strategico nella persona esaminata come condizione corporea e come relazione: il corpo è considerato in prospettiva storica (sia moderna che classica) ed ancor più ampiamente in prospettiva teoretica; la relazione viene intesa sia in senso orizzontale (differenza uomo-donna, ontologia della paternità, fondazione fenomenologica della sessualità) sia in senso verticale (relazione della coscienza con l'intero e con l'ultimo fondamento del senso). L'apporto di Melchiorre all'antropologia classica è collegato all'esperienza acuta della fenomenologia husserliana. La scelta teoretica di fondo è a favore di Cartesio e del moderno, nel senso di ricomprendere e ritrascrivere il patrimonio della classicità a partire dal «cogito» liberato dalla presupposta implicanza naturalistica, secondo la

lezione della fenomenologia husserliana e della meditazione bontadiniana. Il partire dal «cogito» anziché dal «ciò che è» si colloca di mezzo tra le posizioni di ispirazione metafisica (da cui accoglie il patrimonio contenutistico) e le posizioni di ispirazione spiritualistica (da cui accoglie il senso soggettivo del fondamento). Corporeità ed intersoggettività diventano le due figure speculative più ricorrenti per raggiungere l'obiettivo della «messa a punto» della struttura della persona. La corporeità risulta illuminata da un opportuno congiungimento della sensibilità fenomenologica (che qui non appare, come di solito, priva di riflessioni di tipo ontologico) con un sicuro orientamento metafisico (che qui non appare, come di solito, sordo alla lettura fenomenologica). L'analisi dell'intersoggettività, mentre prende la distanza critica da Sartre, opera un processo di riequilibrio dei contributi novecenteschi, ritornati alla ribalta (specie nel pensiero neoebraico: Buber, Rosenzweig, Levinas), ma soprattutto identifica il riferimento normativo del rapporto intersoggettivo nell' accadere del riconoscimento reciprocamente incondizionato. Gli approfondimenti della corporeità nel rapporto con la natura organica e dell'intersoggettività nel desiderio del rapporto con l'Assoluto, rivelano la ricchezza dell'lo corporeo collocato in relazione con l'Intero.

**Prof. Antonio Margaritti**