

Un nuovo paradigma antropologico

José Luis Moral*

A new anthropological paradigm

► **SOMMARIO**

L'antropologia è il terreno sul quale si decide il senso della vita e la legittimità delle diverse concezioni a confronto. Nelle società premoderne, in ultima istanza, tutto ciò veniva offerto dalla religione; oggi, invece, è l'antropologia a costituire la base su cui poggia l'identità umana e la convivenza sociale, ovvero, il supporto determinante di ogni cultura. Ebbene, la modernità porta con sé un nuovo paradigma antropologico ancora da comprendere e sviluppare. L'articolo propone una riflessione generale su questa tematica e una caratterizzazione preliminare di tale paradigma in una duplice prospettiva: 1/ La definizione dell'essere umano come «animale simbolico», cioè, come linguaggio e simbolizzazione, intersoggettività e relazione; 2/ La demarcazione della «vita autentica» sul fondamento della storicità e della libertà, del senso, del mistero e del destino. Alla fine, si prendono anche in considerazione alcune conseguenze del nuovo paradigma nell'ambito dell'educazione e della cittadinanza.

► **PAROLE CHIAVE**

Antropologia (naturale, culturale, filosofica); Autenticità; Immaginario antropologico; Libertà; Paradigma; Simbolizzazione.

* **José Luis Moral** è Professore Ordinario di «Pedagogia religiosa» nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

Viviamo una *mutazione* senza precedenti, un momento di trasformazione radicale; più che un'epoca di cambiamenti, il nostro è un tempo di «cambio epocale». Inoltre la rivoluzione antropologico-culturale e sociale viene da lontano. Di conseguenza, ci troviamo con un inedito modello esplicativo generale oppure, con parole di Th.S. Kuhn, in un cambio di paradigma:¹ la modernità introduce un processo irreversibile le cui ancora sono fissate nell'autonomia della realtà mondana, nella radicalità storica dell'essere umano, in una razionalità antropocentrica che si distende liberamente e creativamente (con non poche sconfitte e problemi, ma anche con tante soluzioni e conquiste!) e, infine, nei corsi di democratizzazione, secolarizzazione e laicizzazione. Infatti, l'evoluzione storica dell'umanità – in particolare negli ultimi tre secoli – e le profonde trasformazioni introdotte tanto dalle scienze empiriche come dalle moderne scienze dell'uomo, non solo prospettano un universo simbolico (diverso da quello che servì, ad esempio, per formulare la fede e giustificare l'esperienza cristiana), ma soprattutto introducono un inedito paradigma o prototipo interpretativo per comprendere la vita umana, un'autentica rivoluzione nei modi di sentire, pensare, valutare e agire.

Le righe che seguono cercano di descrivere alcuni elementi antropologici fondamentali alla base del cambio epocale che viviamo, per concludere con due annotazioni sulle implicazioni del nuovo paradigma antropologico nell'educazione e nel concetto di cittadinanza.²

1. Un nuovo paradigma antropologico

L'inedito «stato di coscienza»³ a cui siamo arrivati non ammette nessuna marcia in dietro. Inoltre, il *mutamento antropologico* in corso contiene un concetto di uomo e di mondo assolutamente nuovi: *mondo* adesso definito più come evoluzione e storia che come natura; *uomo* inteso come essere in perpetua creazione di sé stesso. Di conseguenza, si sono trasformate tanto le strutture di credibilità – spostate verso il valore assoluto della persona, l'autonomia della coscienza, la creatività, la libertà e il pluralismo di progetti – come il modo di comprendere e avvicinare la realtà, oramai collegati alla secolarizzazione e alla laicizzazione, in quanto espressioni di una razionalità «non dipendente» o semplicemente non deduttiva.

La visione evolutiva del mondo ha portato al primo piano il suo dinamismo, permettendoci di vederlo come un grande organismo in crescita. Ebbene, senza l'essere umano, nel mondo sembrava regnare la «logica della necessità», quando non il caso; nemmeno gli altri animali introducono qualcosa di nuovo in tale logica, sono sin dalla nascita, come diceva bellamente Ricoeur, un'«equazione risolta». Con l'apparizione dell'uomo sulla terra, invece, entra in scena una novità assoluta: una grande parte di lui vive consegnata alla necessità, ma la legge definitiva del suo

¹ Cfr. Th.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago 1962, 10-91.

² Ho studiato tutti questi aspetti in una pubblicazione recente, da dove prendo gli elementi fondamentali del articolo: cf. J.L. MORAL, *Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo. Antropologia, catechetica ed educazione*, LAS, Roma 2017.

³ Cfr. C. GEFFRÈ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, Paris 1983, 19-90. Uso l'espressione nuovo «stato di coscienza» – oppure altre simili, come «stato di coscienza dell'umanità» (*états de conscience*) – seguendo il senso con cui viene usata da C. Geffrè per significare il divorzio fra l'uomo di oggi e la fede cristiana, dovuto al divario esistente tra i profondi cambiamenti dell'esperienza umana e l'immobilismo dell'esperienza religiosa cristiana (cfr. *Ibidem*, 215-216).

modo di «essere-esistere» è esattamente l'assenza di legge, la capacità di costruire se stesso scegliendo tra diverse direzioni e possibilità.

1.1. Antropologia naturale, culturale e filosofica

«Chi siamo, da dove veniamo, dove andiamo?»: ecco le domande essenziali della vita di ogni persona. L'antropologia, in definitiva, è il supporto determinante di ogni cultura e le profonde mutazioni antropologiche si riflettono in tutti gli ambiti della vita personale e sociale. (In questo senso, sicuramente sia l'identità e la prassi cristiana che l'educazione in genere e l'«IRC» in particolare dipendono dalla sottostante immagine di uomo).

Ebbene, forse perché le diverse antropologie faticano a integrare per davvero la nuova immagine di mondo e di uomo, l'antropologia fisico-biologica (o *naturale*) e l'antropologia culturale parlano linguaggi assai diversi da quello utilizzato dall'antropologia filosofica. Quest'ultima, ahimè, sembra ancora impegnata a costruire sulla classica base della metafisica come «filosofia prima», ossia, a partire dalle (presunte) strutture della coscienza in sé, anziché dalle strutture dell'intersoggettività generata dal linguaggio. Ad ogni modo, per questa o per altre ragioni, il discorso dell'antropologia filosofica ha perso rilevanza di fronte a quello dell'antropologia culturale e, in buona misura, quest'ultima costituisce la piattaforma principale su cui poggiano l'identità umana e la convivenza sociale odierne.

Abbiamo bisogno di un'*antropologia esperienziale ed ermeneutica* in grado di armonizzare i dati riconosciuti dalla comunità scientifica, a partire dai risultati raggiunti dalle scienze empiriche e umane per poi costruire una «spiegazione-comprensione» della peculiarità dell'uomo rispetto agli altri esseri e del suo posto nel mondo.⁴

Il concetto «antropologia», in quanto tale, comincia veramente ad essere utilizzato con grande fortuna – e nel senso attuale («antropologia culturale») – a partire dal secolo XIX. In quell'epoca, quasi dalla notte al mattino, tutti incominciano a parlare di etnia e civilizzazione, di popoli e gruppi, di totem e mito, di comunità e habitat, così come di inculturazione, riti e religioni. Con il sorgere e lo svilupparsi degli studi sul campo – condotti in aree non europee – accanto all'antropologia si inseriscono altri termini come «etnografia» ed «etnologia». Quindi, l'*antropologia culturale* si costruisce come scienza sulla base dei dati offerti dall'etnografia e dall'etnologia. In questo modo, nel corso del Novecento, l'antropologia si sviluppa in una triplice prospettiva:

- **Antropologia fisica** o naturale: scienza che studia le diverse razze, la loro origine e le caratteristiche fisiche degli esseri umani, confrontandole con quelle degli altri animali – in particolare i primati – per capire l'evoluzione.
- **Antropologia culturale** o «scienza della cultura», che si occupa di sistemare e spiegare il comportamento umano, cogliendo soprattutto quegli aspetti che rimandano alla visione collettiva di un gruppo e cercando le motivazioni profonde dei fenomeni che riassumiamo col termine cultura.
- **Antropologia filosofica**: disciplina che cerca la comprensione e la sintesi dei risultati raggiunti dalle scienze empiriche e umane per capire sia la peculiarità dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi che il suo posto nel mondo.

⁴ Cf. MORAL, *Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo*, 11-49 (più in particolare 32-49).

Da quel secolo in poi cambiò radicalmente l'«idea di uomo». Ecco i dati fondamentale della nuova carta d'identità: «Africano, nato circa 3 milioni di anni fa, cugino di scimpanzé e scimmie». Davanti e dietro ci sono tante altre cose ugualmente fondamentali per capirci, per sapere cosa siamo. Il più *grande racconto*⁵ che si possa concepire comincia più di tredici miliardi di anni fa; solo a partire da qui, così come lo si può *rappresentare* attualmente – indicando ciò che conosciamo, ciò che è ipotetico, ciò che è ignoto, ciò che è misterioso – troveremo la *lucidità* sufficiente per continuare a camminare. Quindi, la vita è apparsa sul nostro pianeta poco meno di 4 miliardi di anni fa e gli ominidi comparvero 2,5 milioni di anni fa. Per ultimo, tra 200.000 e 150.000 anni fa, venne al mondo l'*Homo sapiens* (nonché *demens*).

Ancora resistiamo a parlare di noi stessi in base a ciò che siamo – *animali!* –, preferendo parlare – tante volte e per così dire – di «angeli caduti». Per riferirci al mondo *miracoloso* della vita non c'è bisogno di cadere né nell'animalismo né nella superstizione; esso è compatibile con le leggi della natura e con le creazioni della cultura. Proprio per questa resistenza, solo l'antropologia naturale e quella culturale hanno avuto uno sviluppo scientifico solido; l'antropologia filosofica e quella teologica, invece, sembrano ripetere le «affermazioni di sempre» (teoriche, essenzialistiche e astratte) costruite, da un lato, sulla base della metafisica e dell'ontologia; dall'altro, interessate a mantenere lo «status quo» della morale (cioè *una* «legge naturale»).

L'antropologia moderna, a differenza di quella unita alla tradizione cristiana, non definisce più la peculiarità dell'essere umano partendo da Dio, ma riflette sull'«identità-posizione» che l'uomo assume nella natura, confrontandola con le forme di esistenza degli altri animali. Sicuramente il centro della questione non è cambiato: quel che maggiormente interessa è stabilire lo *specifico umano*. La tradizione metafisico-cristiana, alla fin fine, ricorreva al concetto dell'anima spirituale e immortale per riferirsi alla singolarità dell'uomo, a ciò che costituisce lo specifico ed esclusivo dell'essere umano. Quest'interpretazione diventa sempre più problematica nell'Ottocento; già allora si tentò di superare il dualismo «anima-spirituale e corpo-animale» spostando l'interpretazione della singolarità dell'essere umano alla sua corporeità, permettendo di definire in tale modo una base su cui costruire il confronto tra l'animale e l'uomo. Questa scelta dà inizio alla svolta decisiva che ormai connota la moderna riflessione antropologica: alla pari della teoria evoluzionista, l'antropologia contemporanea porta avanti un metodo che presuppone la continuità fra uomo e animale, così come cerca di ricavare la peculiarità dell'essere umano all'interno di questa continuità, anziché accettarla come principio del tutto estrinseco e giustapposto alla natura.

1.2. Lo sfondo metafisico e dualista dell'«immaginario antropologico»

Non mi soffermerò sui contenuti fondamentali dell'antropologia naturale e di quella culturale che comunque sono alla base di tutti i cambiamenti radicali nella concezione dell'uomo. In questo senso, l'antropologia filosofica è stata un'«impresa prematura» per l'assenza di dati e conoscenze circa la natura umana su cui basare la riflessione. Dobbiamo essere consapevoli del fatto che appena meno di due secoli fa non sapevamo niente a proposito del nostro cervello, né dell'eredità biologica o dell'evoluzione umana; e nemmeno sapevamo qualcosa per quanto riguarda l'esistenza dei geni, neuroni o ascendenti ancestrali dell'essere umano. Mancando questa informazione, spesso, risultava difficile sfuggire dalla mitologia o dal mero chiacchiericcio. Solo recentemente abbiamo a disposizione un'informazione sufficiente e affidabile per avventurarci

⁵ Cf. E. MORIN, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, R. Cortina, Milano 2015, 91-102.

a riflettere con una minima «conoscenza di causa» su ciò che siamo, da dove veniamo e verso dove andiamo. Rimangono però non pochi nodi da sciogliere.

Come abbiamo potuto dire tante cose teoriche e astratte sull'uomo senza chiederci se, nella vita concreta di ogni essere umano, si potevano confermare come attinenti all'esistenza specifica delle persone? In qualche maniera, particolarmente nel mondo occidentale cristiano, siamo arrivati addirittura a immaginare l'uomo come un «angelo caduto», così da credere che l'«animalità umana» – mi si permetta l'espressione e anche la generalizzazione che la segue – era un evidente frutto del peccato. Il destino del genere umano si ritorse agli inizi e poi solo attraverso una lotta ininterrotta si poteva emendare fino a un certo punto.

A ogni modo, i cambiamenti avvenuti nell'antropologia culturale, in poco più di un secolo, non l'hanno appartata dalle radici fisiche o naturali che sono alla base dell'essere umano. In buona logica, l'antropologia filosofica dovrebbe costruirsi sui pilastri dell'antropologia biologica e di quella culturale, cercando di comprendere i risultati empirici e culturali per capire, da un lato, la peculiarità dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi e, dall'altro, il suo posto nel mondo. Le cose purtroppo non sono andate così, almeno fino al secolo scorso. Il discorso sull'uomo è stato padroneggiato dalla metafisica e, sin dai suoi inizi nella filosofia greca, si è piuttosto fabbricata una visione teorica, astratta e essenzialista dell'essere umano, a cui veniva assegnato un posto nel cosmo secondo un (presupposto) ordine di tutto quanto esiste. Espressione caratteristica di tale cosmovisione era quella dell'«uomo come microcosmo», cioè, l'essere umano non era altro che «un mondo in piccolo», in quanto prendeva parte a ogni aspetto del cosmo, della sua essenza fisica e, soprattutto, perché possedeva l'anima, ossia, partecipava alla sostanza spirituale che governava il cosmo.

Una simile spiegazione della singolarità dell'uomo, paradossalmente, lo costringeva a essere compreso soltanto a partire dal mondo, imponendogli come destino a riprodurre nella sua esistenza lo stesso ordinamento del cosmo. Si tratta di un'idea – così formulata lo si vede meglio – che affonda le sue radici nel lontano passato di cui parla anche la storia delle religioni, ma che venne organizzata con particolare chiarezza dalla metafisica greca e poi riprodotta a modo suo dalla filosofia e teologia scolastiche.⁶

Nell'immaginario collettivo però queste spiegazioni hanno avuto la meglio e continuano a comandare nella «cultura popolare», impregnate da uno «sfondo dualista» intollerabile che ha due facce principali: una ovvia, quella riguardante «il corpo e l'anima»; l'altra, sibillamente nascosta tra le pieghe dei rapporti «io-altri» oppure «soggettività-società».⁷

⁶ Sicuramente lo studio della vecchia concezione dell'uomo come microcosmo ora ci è tanto estranea quanto lo possa essere l'antica immagine del cosmo stesso, visto ad esempio, nell'archetipo delle sfere celesti che circondano la terra. Oggi, semplicemente, non ha significato pensare a un ordine cosmico immutabile; le immagini del mondo sono modelli della natura frutto delle congetture scientifiche dell'essere umano; più che casa dell'uomo, il mondo rappresenta piuttosto il materiale di base per la sua attività.

⁷ Cf. MORAL, *Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo*, 98-114. In queste pagine, si analizza il «dualismo corpo-anima» della filosofia greca, di Tommaso d'Aquino e, soprattutto, di Descartes; dopo di lui, non solo persiste il dualismo razionalista (Malebranche, Leibniz, Kant), ma anche quello empirista (Hume). Per quanto riguarda il secondo e sibillino dualismo («io-altri», «soggettività-società»), si studia sia la prospettiva collettivista (Marx) sia quella personalista (Buber, Lévinas, Marcel, Mounier). Infine, si considera, da un lato, la voce più rilevante e significativa nel ripensamento di questi dualismi (Heidegger); dall'altro, alcuni autori – come Merleau-Ponty, Gadamer, Ricoeur, Apel e Habermas – che ci permettono di superare l'ontologismo heideggeriano e, specialmente, di chiarire le prospettive fondamentali della teoria della conoscenza su cui deve poggiare l'antropologia filosofica.

2. Non tanto «essere razionale» quanto «animale simbolico»

Il *cammino evolutivo*, poco a poco, ci svela il «posto dell'uomo nel mondo». Come l'essere umano non si può staccare dalla natura per raggiungere la cultura, così non è possibile costruire una riflessione globale o un'antropologia filosofica senza la base di quella culturale e nell'intreccio delle due antropologie ecco apparire, più che l'animale razionale, l'«animale simbolico». Il percorso storico dell'umanizzazione può essere descritto come un processo di simbolizzazione.

L'uomo capisce davvero il posto da occupare nel mondo solo guardando il cammino realizzato prima. Soltanto nella consapevolezza del percorso evolutivo, ogni essere concreto sarà in grado di conoscere il suo posto specifico e di scegliere la direzione nella vita. Con ogni uomo viene al mondo qualcosa di nuovo che non è mai esistito, qualcosa di primo e unico; ciascuno è tenuto a sviluppare e dar corpo proprio a questa unicità e irripetibilità, non a rifare ancora una volta ciò che un altro – fosse pure la persona più grande – ha già realizzato. “Siamo qui in presenza di un insegnamento – riconosce M. Buber – che si basa sul fatto che gli uomini sono ineguali per natura e che pertanto non bisogna cercare di renderli uguali. [...] In questo campo, il fatto di guardare quanto un altro ha fatto e di sforzarsi di imitarlo può solo indurre in errore; comportandosi così, infatti, uno perde di vista ciò a cui lui, e lui solo, è chiamato”.⁸

Le coordinate di base di ogni essere umano si possono riassumere in due prospettive fondamentali: 1/ Essere vivente che esiste nel linguaggio, l'uomo è portatore di altre tre connotazioni fondamentali: la simbolizzazione, l'intersoggettività e le relazioni (con se stesso, con gli altri, con le cose...); 2/ Se uniamo «cammino e posto» dell'uomo nel mondo, possiamo costruire una visione unitaria dell'essere umano componendo tra loro questi tre aspetti: l'esistenza, la vita umana e la vita autentica. In quest'ultima ottica, storicità e libertà identificano davvero ogni persona; sarà appunto la libertà a mostrarci la strada dell'autenticità, attraverso la quale la ricerca del senso si affaccia sul mistero e sul destino della vita umana.

2.1. Linguaggio e simbolizzazione, intersoggettività e relazione

Il linguaggio è il primo tema che ci permette di unificare le diverse prospettive antropologiche; è quindi un punto di partenza per dimostrare la peculiarità umana di fronte al resto degli animali. Esso ci apre al mondo ed è il cuore di ogni crescita umana e di ogni conoscenza. La *nascita* e sviluppo della coscienza e dell'identità dell'uomo dipendono in buona misura dal linguaggio, dall'individualità e dall'inventiva a esso legate; inoltre, il linguaggio investe l'intera attività culturale con la quale l'uomo esercita il dominio creativo sul mondo e sulla propria esistenza.

Il linguaggio è strettamente legato all'immaginazione: l'essere umano è obbligato, anzi, ha la necessità di «elaborare il mondo» e riesce in questo compito così sconfinato grazie al progressivo esonero ad agire, proprio mediante la capacità di simbolizzare. E ancora di più, l'uomo dispone di una forma tutta particolare per adattarsi alla realtà: tra il sistema recettore e quello agente si situa il «sistema simbolico». In altre parole, l'intelligenza umana è in grado di spezzare il circuito animale dell'azione: in senso stretto, il simbolo è una «esclusiva umana» capace di rompere la catena «stimolo-risposta» e di inserire il sistema simbolico e della libertà per progettare una risposta libera, non determinata automaticamente dallo stimolo.⁹

⁸ M. BUBER, *Il cammino dell'uomo*, Qipajon-Comunità di Bose, Magnano (BI) 1990, 28s.

⁹ “Per così dire, l'uomo ha scoperto un modo nuovo di adattarsi all'ambiente. Inserito fra il sistema ricettivo e quello reattivo (ritrovabili in tutte le specie animale), nell'uomo vi è un terzo sistema che si può chiamare *sistema*

In questa direzione, A. Gehlen ha posto delle basi consistenti per una definizione dell'uomo come un'«entità unitaria»: siamo certamente esseri particolari e complessi, ma da determinare e comprendere a partire da un punto di vista unico, mediante una chiave interpretativa in grado di evitare la scissione di una realtà fisico-materiale e una psichico-spirituale. È possibile, secondo lui, una «terza via» per superare le spiegazioni dell'essere umano che vanno dalla spiritualità alla materia o da quest'ultima alla prima: la via dell'indagine empirica che cerca di sostenere ogni affermazione sui solidi pilastri dei risultati scientifici e che, su questa consistenza fisico-biologica, mostra come le prestazioni psichiche dell'uomo possono spiegarsi in maniera soddisfacente e imparziale.¹⁰

La terza via antropologica, dunque, riconosce, nelle varie tappe dello sviluppo organico o nelle diverse modalità con cui va mutando evolutivamente la vita, la compresenza del «dato spirituale» e di quello materiale. Questa via impone anche il confronto dell'uomo con gli altri esseri viventi, l'analisi della natura umana e la definizione della sua struttura biologica. Ecco alcuni dati essenziali di questa prospettiva antropologica:

- L'uomo, di fronte al resto degli animali, è un «essere carente», cioè un «essere manchevole»: un «animale ancora non definito».¹¹
- Dalla categoria di «essere carente», ne derivano altre due: «azione» ed «esonero». Spinto dalle mancanze, nell'autoattività dell'uomo trova la sua fondazione la categoria gehleniana dell'azione: l'essere umano è anzitutto un «essere agente» la cui attività è indirizzata, precisamente, a modificare la natura in vista delle sue necessità¹² (l'azione, alla fin fine, si orienta alla modificazione della natura, fondando così la cultura). Accanto all'azione, acquista rilievo la categoria dell'esonero – anch'essa derivante dalle carenze costituzionali dell'uomo –: il termine si riferisce al moltiplicarsi delle possibilità e degli strumenti con cui l'essere umano cerca di padroneggiare la propria esistenza e incrementare il suo agire con attività che non comportano fatica, per la maggior parte, di natura meramente allusiva. Ciò vuol dire che l'uomo sviluppa i suoi sensi attraverso esperienze dirette, ad esempio con la mano o il tatto, per poi rielaborarli nel pensiero, in modo da rendere possibile osservare e immaginare gli aspetti delle

simbolico, l'apparizione del quale trasforma tutta la sua situazione esistenziale" (E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura*, Armando, Roma 1972, 79 (cf. anche 45-133); cf. ID., *Filosofia delle forme simboliche* (3 voll.), La Nuova Italia, Firenze 1964-1966).

¹⁰ "Il nostro punto di vista è opposto a quello che consiste nel «riconduurre» l'ambito psichico-spirituale all'ambito organico. In altri termini, emerge costantemente che tutto ciò che si vuole ascrivere e riservare soltanto a quelle capacità spirituali è «preventivato» già negli stati vitali. Le funzioni vegetative, sensorie e motorie «lavorano» palesemente con un grado di «spiritualità» molto maggiore di quanto l'idealismo non volesse e il materialismo non potesse concedere. Proprio per questo non è possibile immaginare quelle funzioni supreme in un organismo qualsiasi, e pertanto non possono che restare incomprese, se non sono messe in rapporto con il particolare posto proprio dell'organismo umano" (A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, 46).

¹¹ "L'uomo è determinato da una serie di carenze, le quali di volta in volta vanno definite nel preciso senso biologico di inadattamenti, non specializzazioni, primitivismi [...]. In condizioni naturali, trovandosi lui terribile in mezzo ad animali valentissimi nella fuga e ai predatori più pericolosi, l'uomo sarebbe già da gran tempo eliminato dalla faccia della terra" (*Ibidem*, 60).

¹² Cf. A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, il Mulino, Bologna 2005, 32-36.

cose (peso, superficie, ecc.) anche senza il bisogno del contatto fisico. È così che l'uomo si esonera di "intere concatenazioni esperienziali ampie e conquistate con difficoltà".¹³

- Infine, il processo di esonero più efficace è quello innescato dal linguaggio, senz'altro il modo migliore per staccare l'uomo dal mondo fisico e il più proficuo per allontanare e scaricare lavori logoranti.

Il corso evolutivo di costruzione e maturazione dell'essere umano avviene nello speciale rapporto che mantiene con l'esterno; tale condizione è evidente sin dalla nascita in ogni uomo e lo caratterizza in ogni aspetto. La sua «apertura costitutiva al mondo» fa dell'uomo un essere prematuro o embrionale in quanto non pienamente formato (a differenza del resto degli animali); questa incompiutezza e instabilità pulsionale spiegano la necessità di «stabilizzazioni artificiali», come le tradizioni, le istituzioni e in genere le regolamentazioni. Per questo anche «la cultura si sostituisce necessariamente alla naturalità dell'uomo»; di conseguenza, l'interpretazione del mondo diviene una sua attitudine indispensabile e "tutto ciò che vi è di naturale nell'uomo noi possiamo esperirlo solo impegnato di determinate colorazioni culturali".¹⁴

Inoltre, persone, società e civiltà vivono organizzandosi attorno a tradizioni e ricreazioni culturali. È un primo senso dato all'uomo, al mondo e anche a un possibile processo di «auto-trascendenza». Perciò, le profonde trasformazioni avvenute negli ultimi secoli rendono difficile realizzare un'esperienza – al singolare! – e una comprensione unitaria del termine, come «senso del tutto» cui ognuno può fare riferimento nel suo rapporto con gli esseri umani, con le cose e col mistero. Se dalle esperienze/esperienza andiamo alla coscienza, alle relazioni e, in definitiva all'intersoggettività, troviamo anzitutto che la «sfera culturale» può essere identificata come l'insieme di condizioni biologiche originarie, attivamente modificate dall'uomo per poter vivere; quest'attività umana viene portata avanti all'interno delle connessioni fra le condizioni fisiche, gli strumenti materiali, gli strumenti di rappresentazione e di pensiero.

Bisogna riconoscere, in relazione alla coscienza, che non risulta facile concretizzare la questione: "Si fanno progressi tanto ristretti nell'indagine sulla coscienza perché si riesce a cogliere la struttura di un organo soltanto a partire dal suo scopo, ma non è possibile scorgere uno scopo del «flusso coscienziale»".¹⁵ A ogni modo, l'antropologia è esclusivamente interessata a dare una prima notizia del fenomeno come «dato umano», sarà poi la riflessione filosofica e il resto delle scienze umane, l'etica soprattutto, a sviluppare un'analisi specifica della coscienza.

Infine, l'uomo vive sempre – intersoggettivamente – all'interno di relazioni: esistono relazioni – con sé stessi, con gli altri, con le cose, ecc. – visibili e coscienti, ma anche altre occulte e inconsce. Le relazioni sono fondamentali nella vita giacché, in definitiva, sono esse a costituire le persone; servono per delineare la base degli elementi fondamentali dell'interiorità. Non aveva torto P. Freire nell'affermare: "È fondamentale partire dall'idea che l'uomo è un essere di relazioni e non solo di contatti; non solo sta nel mondo, ma con il mondo. Dalla sua apertura alla

¹³ *Ibidem*, 57. "Così vediamo il peso, la durezza, la mollezza, l'umidità o la secchezza delle cose, o il loro «valori di maneggiabilità», senza tendere la mano per constatare questa impressione che originariamente è certamente tattile, o senza dover mettere in moto i nostri organi motori" (*Ibidem*).

¹⁴ GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, 118 (cf. anche 115-133). "Questa cultura – aggiunge Gehlen – diventa troppo ricca, troppo differenziata, porta con sé un esonero che si è spinto troppo lontano e che l'uomo non sopporta. Quando si fanno avanti i prestigiatori, i dilettanti, gli intellettuali saltimbanchi, quando si alza il vento della pagliacciata generale, allora si allentano anche le istituzioni più antiche e i corpi professionali più rigidi: il diritto diventa elastico, l'arte nervosa, la religione sentimentale" (*Ibidem*, 91).

¹⁵ *Ibidem*, 53; cf. anche 52-56.

realtà, da dove sorge l'essere di relazioni che è, risulta quelle che chiamiamo essere o *stare col mondo*".¹⁶

Un'ultima annotazione telegrafica: se la coscienza e l'interiorità dell'uomo si decidono in grande misura nel confronto con le sue relazioni, la conoscenza e la scienza non possono che basarsi sull'intersoggettività.

2.2. Vita autentica: storicità e libertà, mistero e destino

In *primis*, per conservare la lucidità, dobbiamo parlare dell'uomo – lo ripeto ancora una volta – soltanto come animale, dell'«uomo nella natura» che ci mostra, per così dire, la prima figura della natura umana, ormai fusa e ricoperta di cultura; tuttavia questa cultura non è un patrimonio immutabile, ma soggetto a continui cambiamenti che non possono mai dimenticare la storia evolutiva dell'animale umano. L'analisi filosofica primaria, quindi, dovrebbe essere «totalmente dipendente» dalle conclusioni solide e riconosciute dalle scienze empiriche e dall'antropologia culturale, impostando la domanda sull'uomo in modo tale che le questioni – da tempo – non risolubili, come per esempio il problema corpo-anima, *scompaiano* o restino al margine.

L'esistenza dell'animale simbolico, in definitiva, si gioca nel campo dell'azione e in rapporto al linguaggio, all'intersoggettività e, in genere, alle relazioni; tuttavia, una volta considerati alcuni dei loro elementi fondamentali a livello biologico e culturale, si deve anche cercare un'ulteriore riflessione filosofica per unificarli e far emergere il discorso sul senso, sull'autenticità e sul destino della vita umana. Come nel punto precedente, faccio una sintesi di questa prospettiva unificatrice nei punti che seguono:

- «Condannati all'interpretazione»: ¹⁷ soltanto l'antropologia della conoscenza può proporzionare davvero le basi a qualunque elaborazione antropologica.
- *Storicità*: insieme all'*autonomizzazione* dei diversi strati o ambiti della realtà, costituisce il nucleo più determinante – e irreversibile – del cambio epocale che viviamo; la realtà non solo si mostra dotata di «leggi» proprie, ma appare anche come radicalmente storica ed evolutiva.
- La dimensione storica caratterizza i vari aspetti della realizzazione umana: «È la storia il *principium individuationis*, tanto nella vita dell'individuo come in quella dei popoli e delle culture». ¹⁸
- La storia attuale si potrebbe definire con tre espressioni fondamentali: cambio epocale, democrazia e pluralismo.
- La vita è *libertà*, è essenzialmente libertà; perciò, alla fin fine, ognuno è quello che *fa* con la sua libertà. E se la vita è libertà, agire umanamente si confonde con essere liberi nel nostro agire; tuttavia, la «libertà-da» e la «libertà-per» ci obbligano a specificare che l'agire è umano quando l'uomo è consapevole o si rende conto di ciò che sta facendo; la consapevolezza implica anche, concretamente, l'affermazione di alcuni valori che servono per orientare il comportamento, valori che esprimono la ricerca della verità, cioè, la ricerca del senso della vita dell'es-

¹⁶ P. FREIRE, *L'educazione come pratica della libertà*, Mondadori, Milano 1973, 47.

¹⁷ «Siamo condannati all'interpretazione, e abbiamo bisogno di metodi affinché le nostre percezioni, idee e visioni del mondo siano il più possibili affidabili» (MORIN, *Insegnare a vivere*, 12; Cf. ID., *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, R. Cortina, Milano 2007).

¹⁸ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1987, 558.

sere umano e delle sue relazione con gli altri e con le cose. Con la libertà, dunque, si distendono davanti all'uomo alcune delle domande più profonde su cosa fare con la propria vita, ovvero, le questioni che riguardano l'umanizzazione e l'autenticità.

La «libertà-da» e soprattutto la «libertà-per» ci mettono di fronte all'obbligo di decidere cosa fare con la nostra vita, come spenderla (perché comunque si spenderà poco a poco), ovvero, a chi o a che cosa *consegnare* la vita, per chi o per quale causa *dare* la vita. Non c'è via di scampo: sicuramente il cammino della vita autentica passa dalla libertà, ossia, se la vita è tanto più umana quanto più è libera, quanto più è in grado di generare e incrementare la libertà, allora si tratta di arrivare a un esercizio autentico della libertà. Ma, appunto che cosa significa *autentico*?

Forse ci serve ancora la risposta cartesiana: “Il mio piano non si è mai stesso al di là di una riforma dei miei pensieri, per costruire sopra un fondamento tutto mio”.¹⁹ *Un fondamento tutto mio*: “In queste parole [si intravede] il programma di un uomo autentico, di uno che cerca per davvero la verità anzitutto nel senso esistenziale di autenticità”.²⁰ Tuttavia quest'autenticità si può distorcere a causa soprattutto del linguaggio dell'animale simbolico: autenticità e inautenticità designano fin dall'inizio il rapporto tra il nostro linguaggio e la realtà, tra la nostra mente-intelligenza produttrice del linguaggio e la realtà. In questo senso, solo noi possiamo mentire; soltanto l'uomo può essere inautentico, può introdurre la falsità, la menzogna, l'inganno. Autenticità e inautenticità riguardano, in primo luogo, il controllo della mente e del linguaggio e il modo migliore per governare l'una e l'altra consiste nel riportarle al reale, fermarle sul reale, inchiodarle sul reale. “L'autenticità [...], in prima approssimazione, è l'interpretazione onesta della realtà”.²¹

Esistono due dimensioni fondamentali dell'autenticità: una soggettiva e una oggettiva. La prima riguarda il rapporto con noi stessi e “si traduce in *genuinità*, spontaneità, schiettezza, sincerità. La seconda riguarda il rapporto [...] con la realtà esterna e con gli altri e si traduce in *giustizia*, lealtà, dedizione al bene, amore alla verità”.²²

Orbene, la vita (e di conseguenza anche l'autenticità) è anzitutto un progetto o, meglio, un processo con una finalità e orientamenti specifici in grado di conferire un senso umano che identifichi e unifichi la persona, nonostante la diversità di spazi, tempi e relazioni che si susseguiranno lungo la sua esistenza. Il senso e la sua ricerca rappresentano per così dire i due poli del progetto vitale di ogni uomo: la realizzazione dell'essere umano è legata alla costruzione di un progetto vitale e alla ricerca di senso che tale progettazione comporta. Detto in una maniera forse troppo semplice, l'esistenza umana consiste nel «fare cose» (*condotta*), scegliendo (*libertà*) conformemente a un progetto (*responsabilità*).

Ancora una volta faccio soltanto una sintesi del resto dell'argomentazione:

- Senso e progetto si scontrano con il *mistero* e la precarietà della vita umana (comunque sia, a differenza dell'animale, l'uomo deve sempre lottare con il bisogno di definire se stesso, di crearsi un'identità).

¹⁹ R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, La Nuova Italia, Firenze 1932, 53.

²⁰ Lo riconosce persino É. Gilson affermando che si tratta di “un pensiero troppo libero da qualunque impurità per avere qualcosa da nascondere” (É. GILSON, *Discorso sul metodo. Commentato da Étienne Gilson*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 41). Cf. V. MANCUSO, *La vita autentica*, R. Cortina, Milano 2009, 57-137.

²¹ MANCUSO, *La vita autentica*, 83.

²² *Ibidem*, 121s.

- Entrando nel *mistero* dell'uomo scopriamo che ognuno di noi, più che come individuo, deve essere pensato come *persona*. Se individuo (*individuus*, indivisibile) nomina un essere indiviso; persona, invece, esprime relazionalità.
- Il fatto che l'essere umano deva realizzare se stesso insieme con altri nel mondo urta quotidianamente contro un dato non meno evidente: l'esperienza della contingenza e della finitudine toccate direttamente in ogni esperienza di frustrazione, di sofferenza, di scacco, di fallimento; l'esperienza del male e della morte.
- Infine, la possibilità di avere «esperienze di autotrascendimento» permette coniugare la contingenza con la speranza.²³

3. Educazione, cittadinanza e nuovo paradigma antropologico

Il nuovo paradigma antropologico, anzitutto, deve portare l'educazione a concentrarsi nel conoscere l'uomo e la sua natura; interrogarsi sulla condizione umana e la nostra situazione nel mondo. Inoltre, la conoscenza dell'uomo deve includere sia lo studio dell'ominizzazione sia dell'umanizzazione. Nell'«educazione alla condizione umana» è di capitale importanza l'ominizzazione, poiché mostra come animalità e umanità siano alla base della nostra condizione; l'umanizzazione poi ci introduce di più nella storia complessa – continua e discontinua – dell'elaborazione dell'identità umana. Ormai il concetto d'uomo lo si deve studiare in questa doppia origine – biofisica e culturale –: «Siamo nati dal cosmo, dalla natura, dalla vita, ma a causa della nostra stessa umanità, della nostra cultura, della nostra mente, della nostra coscienza, siamo divenuti stranieri a questo cosmo che nel contempo ci rimane segretamente intimo».²⁴

3.1. Educazione, condizione umana e cittadinanza

Due aspetti importanti e concreti, tra tanti altri, si possono sottolineare alla base delle implicazioni del nuovo paradigma antropologico nell'educazione: 1/ Studiare la «conoscenza della conoscenza»; 2/ Unire vita ed educazione.

Non possiamo vivere senza interpretare in continuazione, perciò abbiamo uno speciale bisogno di metodi affinché le nostre percezioni, idee, visioni del mondo siano il più possibile affidabili. Purtroppo ovunque si insegnano conoscenze, ma quasi mai si insegna «cosa è la conoscenza»; la scuola in concreto non si occupa più di tanto di introdurre nella «conoscenza della conoscenza», argomento intimamente legato alla questione della verità e a quella dell'errore. Le nostre certezze e credenze possono ingannarci con relativa facilità; nel riguardo di tutto ciò, ha ragione E. Morin nel sottolineare due conclusioni: 1/ «La nostra educazione soffre di una carenza enorme per quanto concerne il bisogno primario del vivere: ingannarsi e cadere nell'illusione il meno possibile, riconoscere fonti e cause dei nostri errori e delle nostre illusioni»; 2/ «Professori

²³ Non c'è dubbio che proviamo queste esperienze, in cui la persona trascende se stessa, cioè, si produce un movimento che allontana da se stessi, sentendoci attratti e proiettati verso qualcosa oltre i nostri confini: pensiamo all'interazione solidale con altri esseri umani o all'unione con la natura; all'amore o all'aiutare e ricevere aiuto; al dolore e alla separazione o al tradimento; al mistero della vita e della morte... (cf. H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, 5-61).

²⁴ E. MORIN, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, R. Cortina, Milano 2001, 52.

e scienziati mancano della cultura epistemologica necessaria per concepire il cambio di paradigma in atto».²⁵

Dall'altro canto, se prima abbiamo constatato la difficoltà di unire le diverse antropologie (naturale, culturale e filosofica), con l'educazione succede un qualcosa di simile a proposito della sua finalità: benché in teoria le cose appaiano chiare, nella pratica risulta complicato verificare la corrispondenza e, soprattutto, esiste un'impressione generalizzata che considera *la vita e l'educazione come due realtà staccate l'una dall'altra*.

Lo iato tra vita ed educazione, in qualche modo, riflette il fallimento della cosiddetta «educazione ai/dei valori» che soltanto è riuscita a creare una specie di «mentalità procedurale», ma non ha portato né a scegliere alcuni valori necessari né a radicarli nella vita. Diventa necessario, dunque, trovare un nuovo asse educativo che, in questo preciso momento storico (tenendo specialmente conto delle inedite prospettive antropologiche presentate precedentemente), potrebbe scaturire dal concetto di «cittadinanza». *Educar-ci* per diventare ciò che siamo si può riassumere nell'esercizio dei valori della cittadinanza: essere un buon cittadino o cittadina esprime fedelmente ciò che ci fa umani; a patto però che la «nozione di cittadinanza» si costruisca sulla base della dignità umana universale e sui diritti umani. L'idea di cittadinanza consente di legare sul serio l'educazione alla vita, permettendo di superare ogni separazione tra teoria e pratica; per di più, è in perfetta sintonia con l'opzione di un'educazione critica. In definitiva, è forse il concetto di cittadinanza la via più adeguata per cercare l'«arte di vivere»: quest'arte, questa «nuova saggezza [per vivere nel nostro tempo e nel nostro luogo] comporta la comprensione che ogni vita personale è un'avventura inserita in un'avventura sociale, a sua volta inserita nell'avventura dell'umanità».²⁶

3.2. Raccontar-ci storie del cammino e del posto dell'uomo nel mondo

Siamo «sistemi viventi che esistono nel linguaggio»²⁷ con una vita intessuta di esperienze attraverso cui impariamo a sentire, desiderare, riflettere e agire umanamente. La ricerca della verità, la fatica di decifrare l'esistenza e di affinare gli strumenti per un'accurata analisi, quando ci riferiamo all'identità profonda, trova nel linguaggio simbolico e narrativo il riferimento privilegiato. Nella duplice prospettiva di quanto finora detto, esistono due racconti fondamentali per umanizzarci, per imparare a convivere: l'«avventura cosmico-evolutiva» dell'esistenza umana e l'«avventura dell'alleanza-contratto» nella vita delle persone.

Probabilmente le utopie politiche, economiche, sociali, culturali e religiose «di ieri» – come denunciano *i post* – hanno dimostrato di essere delle semplici strategie per il controllo, *metaracconti* costruiti artificialmente per legittimare l'uniformità che subdolamente perseguiamo; tuttavia non ha ragione J.-F. Lyotard nell'annunciare la morte dei «grandi racconti»²⁸ o, meglio, dimenticava il vero *grande racconto comune* che aveva fatto sì che ogni gruppo sociale, politico o religioso volesse imporre i loro racconti specifici. Questi racconti particolari non rispettavano oppure non stavano dentro «l'umano universale» comune a tutti; adesso comprendiamo meglio

²⁵ Cf. E. MORIN, *Il metodo: 1. La natura della natura*, R. Cortina, Milano 2001; ID., *Il metodo: 3. La conoscenza della conoscenza*; ID., *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*.

²⁶ MORIN, *Insegnare a vivere*, 26.

²⁷ H. MATURANA, *Autocoscienza e realtà*, R. Cortina, Milano 1993, 81.

²⁸ Cf. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1982.

che dobbiamo inserire l'umano in un nuovo e grande racconto che parte dalla nascita dell'universo, prosegue nella storia della vita e culmina nella storia umana. Ecco la storia del nostro universo da studiare, da raccontare, da amare: «Incomincia più di tredici miliardi di anni fa a partire da una turbolenza inaudita; prosegue con la formazione dei nuclei, degli atomi, delle galassie, degli astri; poi, quattro miliardi di anni fa, il corso della storia prende una direzione singolare con la nascita della vita, i suoi sviluppi vegetali e animali e, su un ramo dell'evoluzione, da vertebrati in mammiferi, da mammiferi in primati, compaiono gli ominidi; questi abbozzano, per così dire, un nuovo grande racconto – in seno al mega racconto dell'universo – dove duecentomila anni fa compare l'*Homo sapiens*; dopo arriva la diaspora delle società arcaiche su tutta la superficie della terra, fino alla comparsa in cinque punti del globo delle società giustamente definite storiche, poiché con esse compaiono la cronologia, le città e gli imperi, poi le nazioni, attraverso grandiose creazioni di civiltà, guerre, ecatombi, disastri; questa storia, a partire dal sedicesimo secolo e attraverso dominazioni e schiavitù, prosegue in storia della mondializzazione, che oggi rende interdipendenti tutte le parti del nostro universo creando nuove speranze e nuove minacce mortali per l'umanità, cioè, l'avventura continua nel mistero, nell'incertezza e nell'ignoto».²⁹

Ci sono anche altre narrazioni fondanti all'interno della grande storia; per esempio, nell'Occidente esistono due racconti che esprimono con particolare chiarezza le dimensioni irrinunciabili dell'essere umano e nel contempo ci mostrano palesemente le forme (anche queste irrinunciabili) della vita delle persone. Ci riferiamo alla *Genesi* del libro della Bibbia – quale racconto dell'alleanza e del «riconoscimento reciproco» – e al *Leviatano* di Hobbes – dove la parola creatrice è il «contratto» –. Pian piano, purtroppo, la seconda storia assorbe la prima e finisce per essere l'unico modo di comprendere i vincoli umani; questo sbilanciamento provocò un grave smarrimento nelle tre dimensioni essenziali dell'esistenza delle persone: la politica perde le sue radici più profonde, l'etica si identifica con una fragile morale dell'accordo e la religione, tante volte, si trasforma in arma di lotta o in semplice diritto canonico. È da questo panorama che emerge un terzo racconto o forma di concepire i legami fra gli esseri umani: il repubblicanesimo o la rinascita della narrazione aristotelico-platonica (*Repubblica*), nella quale la comunità politica costituisce la base di qualunque altra forma di relazione, la «res pubblica» cioè è anteriore a qualsiasi altra forma di comunità.³⁰

Ci troviamo allora con tre sfondi – «Genesi-alleanza», «Leviatano-contratto» e «Repubblica-comunità» – in cui situare concretamente le diverse dimensioni o forme della vita umana (etica, politica e religiosa). Anzitutto, tutte e tre le prospettive sono necessarie: l'alleanza non è auto-sufficiente, poiché rischia di dimenticare l'autonomia senza la quale è facile che la giustizia venga calpestata; altrettanto insufficiente è il contratto, giacché le sue radici si alimentano del riconoscimento reciproco; e neanche la comunità basta da sola, dal momento che anche i legami contrattuali dei doveri e dei diritti rimandano alle fonti del senso, ai fondamenti della vita comunitaria. Quando si dimentica l'importanza della complementarità delle spiegazioni, troviamo, per esempio, che le generazioni a cui nessuno ha narrato il racconto delle fonti – delle radici o dei fondamenti del riconoscimento mutuo che si scoprono nell'alleanza –, finiscono per chiedersi perché sia necessario il rispetto e la collaborazione fra tutti, e per non trovare risposta.

La società civile e la politica trovano il loro senso nel riconoscimento reciproco; tuttavia, politica e società richiedono anche contratti e patti. La combinazione di alleanza, contratto e

²⁹ Cf. MORIN, *Insegnare a vivere*, 91-102 (cf. anche G. MANZI, *Homo sapiens*, il Mulino, Bologna 2006).

³⁰ Cf. A. CORTINA, *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid 2001.

patto serve poi per sviluppare le tre dimensioni delle persone, altrettanto concatenate: la dimensione politica, quella etica e quella religiosa. Indubbiamente la questione centrale della «ragione pratica» moderna – perché da essa dipende l'articolazione fra politica, etica e religione – si gioca tra alleanza, contratto e patto. Contrattualismo e patti sono la «cifra» della cultura democratica contemporanea e non possiamo fare a meno di introdurre educativamente le nuove generazioni in questo *ecosistema* moderno, che richiede un clima di dialogo e discussione argomentale; così come non possiamo esimerci dall'aiutarle a comprendere che l'alleanza (il riconoscimento mutuo delle persone) è il presupposto, il fondamento del contratto sociale e di ogni accordo politico.

moral@unisal.it ■