



Addotta S. (2023). Recensione: Giuseppe Pulina (2023). *Dizionario di Antropologia filosofica*. Bologna: Diogene Multimedia. *Indagine e Pratica Filosofica*, 1(1), 185-189. ISSN 3035-0581

RECENSIONE

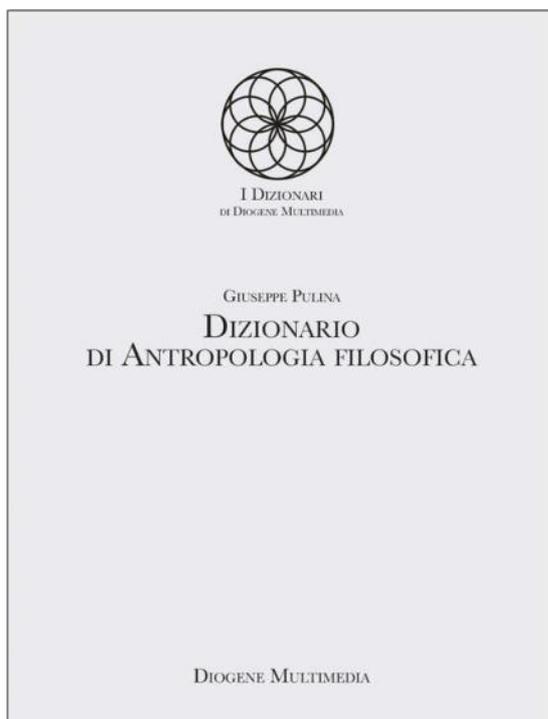
Book Review

Giuseppe Pulina (2023). *Dizionario di Antropologia filosofica*. Bologna: Diogene Multimedia.

Saveria Addotta

Consulente filosofica; Teacher Educator P4C; Direttivo Nazionale CRIF.

v.s.addotta@gmail.com



Qual è il centro dell'uomo? Qual è la sua posizione nel mondo, nel cosmo?

Sono tra le domande fondamentali dell'antropologia filosofica, come questione posta nel contesto di sistemi più ampi o branca del sapere filosofico, indirizzo di ricerca dei primi decenni del Novecento, ma soprattutto approccio riflessivo che non può non riguardare ciascuno. Indagine sulla "condizione umana" che le Pratiche filosofiche negli ultimi decenni hanno contribuito a sviluppare, proprio considerando la possibilità per ciascuno di potersi pensare come "essere presente", vita e coscienza insieme (p. 2)¹. Continua ad essere fondamentale ri-pensare l'uomo anche oggi, epoca dell'affermazione del sapere scientifico, necessità che era alla base dello specifico orientamento della filosofia inaugurato da

Max Scheler nel secolo scorso. La questione dell'identità umana – più che come differenziazione rispetto agli altri animali per definirne la "natura", come agli inizi della riflessione antropologica –, si pone ora anche nella sfida cognitiva posta dal confronto con le macchine, in particolare con l'Intelligenza Artificiale. Per la responsabilità che questa comporta, perché sollecita la messa in discussione dei confini di ciò che sembrerebbe essere proprio dell'"umano", il timore per il suo superamento in un "post-umano", considerato invece positivamente nella sua declinazione di "transumanesimo", visione che esalta gli sviluppi della tecnologia, i risultati del progresso scientifico come acceleratori dell'evoluzione.

¹ I rimandi di pagina privi di altri dettagli bibliografici si riferiscono ovviamente al volume recensito.

Per questa necessità imprescindibile di continuare a pensare in termini di “entità umana”, Giuseppe Pulina, docente, scrittore e saggista, ha redatto il primo dizionario di antropologia filosofica, sottolineando l'importanza di questa «branca della ricerca filosofica relativamente giovane, che deve ancora tagliare il traguardo dei primi cento anni di vita. Tanti quanti ne sono passati dalla pubblicazione della conferenza tenuta da Max Scheler nel 1927 a Darmstadt, che aveva come titolo e obiettivo la definizione della posizione dell'uomo nel mondo» (p. 5).

Con riferimento a molti autori e ai pensatori dell'antropologia filosofica in senso stretto – Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen – Pulina esamina diversi concetti, tra cui quelli di particolare rilevanza per questo indirizzo di ricerca, come *corpo, anima, cultura e società*, assumendosi la responsabilità – di cui avverte giustamente il lettore – di una inevitabile selezione riguardo «il numero, la lunghezza, lo sviluppo analitico, la discrezionalità e opportunità delle citazioni dirette» (p. 8); specificando che «nella definizione delle diverse voci ci si è fatti guidare dal proposito di semplificare, là dove possibile e necessario, la complessità concettuale di termini che sono specifici o esclusivi della filosofia o che – eventualità di segno opposto – avendo una natura meno “tecnica”, sono riferibili a più campi semantici» (*ibidem*). L'autore, con uno stile molto chiaro, presenta utilmente anche «quei termini che, dal significato apparentemente ricavabile dall'uso frequente cui sono sottoposti soprattutto nel linguaggio ordinario, si presentano, alla fine, di più complessa interpretazione proprio per la loro multiforme utilizzabilità» (*ib.*). Questi sono anche, per molti versi, i concetti che, proprio per la loro diffusione, sono di particolare interesse per le Pratiche filosofiche, perché ricorrenti nei dialoghi riflessivi.

Nel *Dizionario* sono analizzate le distinzioni concettuali dei filosofi che si sono posti la “questione antropologica” – Protagora, Socrate, Pico della Mirandola, Hobbes, Rousseau, Herder, Kant, Schelling, Feuerbach, ecc. – ed emerge il confronto con la “natura”, con l'organico per individuare le caratteristiche proprie dell'animale “uomo”. Specificità messa in dubbio, negli ultimi decenni, da autori che considerano la lettura di un primato umano sugli altri animali come “specismo”, termine, come ricorda Pulina nella voce dedicata, «coniato da Richard Ryder e diffuso da Peter Singer» – e dovremmo aggiungere anche Tom Regan² –, che «intende indicare la presenza di un pregiudizio di valore in una specie (in questo caso, l'uomo) a detrimento dei membri di altre specie» (p. 153). Il concetto è oggi diffuso in particolare tra i giovani, sensibili alle questioni ecologiche, perché, come l'autore del

² Anch'egli ha avuto un ruolo importante nel movimento liberazionista, che, a partire dagli anni '70, ha teorizzato la liberazione dell'animale dal dominio umano. Il filosofo americano ha proposto una teoria dei diritti nel senso più ampio, che include considerazioni morali verso gli altri, umani o non umani. Cfr. *The Case for Animal Rights* (1983); trad. it. (1990). *I diritti animali*. Milano: Garzanti.

Dizionario sottolinea in modo opportuno, «ha come corollario l'antropocentrismo e le attitudini e gli stili di vita che da questo derivano. Essendo nient'altro che un pregiudizio volto a legittimare una posizione di abuso e prevaricazione» (*ibidem*). Per cui lo specismo finisce per avere «analogie in comune con il razzismo» (*ib.*). Altro concetto presente nel dibattito pubblico, e quindi nel senso comune, analizzato nel volume come «un'ideologia consapevolmente assunta e professata, [...] un atteggiamento, un modo di essere e di agire che si esplica in varie forme nelle dimensioni della vita sociale, politica e culturale, [...] definibile come il proposito di giustificare teoricamente il primato di una presunta razza sulle altre [...], spesso fatto arbitrariamente coincidere con quello di etnia o fatto valere come il presupposto biologico di una superiorità che non ha alcun fondamento scientifico» (p. 136).

Nella scelta dei termini da analizzare, Pulina mostra così come quella antropologica sia una prospettiva che riguarda più saperi, ed osserva: «È, perciò, inevitabile che l'antropologia filosofica abbia più di un punto di contatto con altre forme del discorso antropologico» (p. 7). Potenzialmente, nessun sapere potrebbe esserne escluso, sebbene, nella definizione di uomo, l'antropologia filosofica contemporanea si è concentrata sulle sfide poste dallo sviluppo della biologia, in particolare con la genetica e le neuroscienze e sempre di più – come già accennato – con quello delle tecnologie, soprattutto i computer, con la loro riproduzione di parte delle cognizioni umane, la cosiddetta Intelligenza Artificiale. A proposito di questa, l'autore sottolinea il dibattito sulla «ipotesi di fare del computer una sorta di mente sintetica, capace di procedere intenzionalmente, come se fosse dotato di una piena autonomia intellettuale» (p. 81). Al riguardo viene citata l'ottimistica risposta di John Searle, che l'ha esclusa, «perché la macchina/computer procederebbe sintatticamente – e, quindi, per calcoli e in modo formale – e non semanticamente, [...] con la piena comprensione delle operazioni che compie» (*ibidem*). Pulina accenna anche alla tesi pessimistica di Nick Bostrom, il “filosofo della Silicon Valley”, che tra i “rischi esistenziali”³ dell'uomo, include quello della Super Intelligenza Artificiale come l'emergenza più grave, anche rispetto a quella rappresentata dal cambiamento climatico. Il concetto di “rischio” forse meriterebbe di comparire tra le voci di una prossima edizione del *Dizionario*, considerando pure che la definizione attuale, che compare in opere come *La società del rischio* (1986), del sociologo tedesco Ulrich Beck, precede quella di “vita liquida” di Bauman, in quanto «vita precaria, vissuta in condizioni di continua incertezza» (p. 95), citata nella voce “liquido”, sicuramente più

³ Si tratta di rischi globali ed estremi, alcuni dei quali mettono a rischio la sopravvivenza dell'umanità. Cfr. Bostrom N. & Cirkovic M.M. (2011). *Global Catastrophic Risks*. Oxford: OUP. Il concetto di rischio è divenuto piuttosto diffuso, e ricorre nei dialoghi riflessivi delle Pratiche filosofiche a proposito di scelte e responsabilità.

nota, in quanto utilizzata comunemente proprio per descrivere l'attuale condizione umana. Questa emerge spesso come caratterizzata da incertezza e instabilità anche negli incontri delle Pratiche filosofiche, dove dubbi e indecisioni sono proprio il punto di avvio della ricerca condivisa. Rischio e liquidità sono concetti che richiamano le categorie più proprie dell'antropologia filosofica, come *Ex-centrico* (Eccentricità), “posizionalità eccentrica”, con la quale «Max Scheler definisce [...] la peculiare posizione dell'uomo nel cosmo, [...] il suo rapporto di posizionalità con tutto ciò che è mondo e natura, compresi gli altri animali, da cui l'uomo non si distinguerebbe solo per un supplemento di razionalità o per l'uso articolato e consapevole del linguaggio» (p. 64), ma per l'*apertura al mondo*, che rende instabile l'esistenza, termine chiave anche per Helmuth Plessner, secondo cui «la posizionalità eccentrica tenta di comprendere la posizione particolare dell'uomo come essere vivente» (*ibidem*).

Nei dialoghi riflessivi emerge spesso che il “centro” dell'uomo sia piuttosto la sua ex-centricità, un centro che va oltre se stesso e che quindi si «fonda su qualcosa di mancante e insufficiente» (*ib.*). Anche per questo, le Pratiche filosofiche rappresentano un'indagine attenta di ciascun individuo, considerato come aperto alla complessità del mondo e, allo stesso tempo, alla ricerca di riferimenti per orientare l'esistenza. I contesti dialogici sono così opportunità – parafrasando la categoria della posizionalità – di “prendere posizione sulle proprie prese di posizione”, senza separare corpo e mente, e i diversi aspetti umani: da quelli fisici, psichici, etico-politici a quelli spirituali-religiosi, considerati sempre nella loro connessione. Il fine è quello di superare quel dualismo logico che contrappone “naturale” a “culturale”, ancora persistente anche nell'esperienza quotidiana e che, su scala più ampia, costituisce tuttora «un principio che lacera il lavoro scientifico dividendolo tra scienze naturali, ovvero misurazione, e scienze della coscienza, ovvero autoanalisi» (Plessner, 2006, p. 95)⁴.

Se nella definizione di “uomo” il tema del confronto con la natura è stato fondamentale nell'antropologia filosofica prima del suo costituirsi come disciplina, «già da Aristotele la via perlopiù seguita è stata quella di differenziare l'uomo dagli animali non umani, attribuendo al primo facoltà e caratteristiche (in questo caso, la razionalità) non possedute dagli altri animali» (p. 18), in quanto sarebbero soltanto *corpo*, con la rivalutazione della dimensione corporea nel pensiero contemporaneo, questa finisce per essere il mezzo essenziale; ad esempio in Jean-Luc Nancy, «per il cui tramite si compie l'apertura del soggetto al mondo. Oggetto di un'osservazione e sperimentazione personali inesauribili, il corpo è “inappropriabile” e questa sua

⁴ Plessner H. (2006). *I gradi dell'organico e l'uomo*. Torino: Bollati Boringhieri.

caratteristica si riflette nella funzione tattile della pelle, con la quale tocchiamo, ma sentiamo anche di essere toccati» (p. 36).

Il corpo, con il femminismo postumano, è arrivato a essere riconosciuto la *carne pensante dell'umano*, intelligente come la biologia mostra essere il resto della materia, considerata la sua capacità di auto-organizzazione; per cui si pensa con tutto il corpo e «bisogna riconoscere l'incorporazione dell'intelletto e l'intellettualizzazione del corpo» (Braidotti, 2015, p. XV)⁵. L'uomo, così, non è più un animale speciale: “metafisico” (Schopenhauer) o “simbolico” (Cassirer) e, ci ricorda Pulina citando Scheler, «è meno facile del previsto “contestare che l'essere vivente definito ‘uomo’ sia morfologicamente, fisiologicamente e psicologicamente più simile a uno scimpanzé, di quanto l'uomo e lo scimpanzé siano simili all'infusorio”», quindi ad un'organismo, una delle più elementari entità biologiche presenti in natura, cui l'autore dedica una voce del suo *Dizionario*; a dimostrazione che l'antropologia filosofica non teme «sconfinamenti in altri ambiti», perché tutti hanno al centro l'*anthropos*, il quale, malgrado la sua “insondabilità” (Plessner), comunque «compie scelte e pratica possibilità di cui deve sentirsi responsabile» (p. 87).

L'impossibilità di una definizione compiuta di “uomo” non sancisce, così, la sconfitta di un progetto di indagine, piuttosto marca la necessità di una ricerca inesauribile, pena il dogmatismo o il relativismo. Indagine che si è arricchita anche dell'apporto, soprattutto negli ultimi decenni, del pensiero femminista che ha posto in luce quanto l'ideale di uomo, simbolo dell'umanesimo classico, corrisponda al solo maschio della specie; che «egli è un lui»⁶. Nel ri-pensare la definizione di “umano”, così, bisognerà riflettere anche sul nome che lo designa, presentato in termini neutri come un universale, con il rischio di perpetuare l'*androcentrismo*.

⁵ Braidotti R. (2015). Quattro tesi sul femminismo postumano, *La Camera Blu. Rivista di Studi di Genere*, 12, I-XXXI. <https://doi.org/10.6092/1827-9198/3706>

⁶ Cfr. Irigaray L. (1975). *Speculum. L'altra donna*. Milano: Feltrinelli.