FORUM

Storia della filosofia da una prospettiva antropologica: impresa necessaria o impossibile?

di Francesca Annamaria Gambini

On the occasion of the release of Anima, corpo, relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica*, edited by proff. Marianelli, Mauro, Moschini and D'Anna, the paper delves into the strengths and the limits of the anthropological approach in history of philosophy. The article underlines that an authentic anthropological perspective in philosophical issues can only arise by dropping an anthropocentric standpoint: adequate answers to the question of humanity's position in the world can be found only decentering the human, a process articulated in the textbook through a metaxological framework.*

Keywords: History of Philosophy, Anthropological Perspective, Humanism, Metaxology, Anti-Anthropocentrism

«Non esiste una definizione della filosofia; o per meglio dire, la definizione di essa coincide con l'esplicito resoconto di ciò che essa ha da dire»[1]: con questa lapidaria asserzione Max Horkheimer avanza una questione con cui chiunque intenda presentare una storia della filosofia deve preliminarmente confrontarsi, vale a dire il tema della cogenza e della adeguatezza del percorso tracciato rispetto alla "cosa stessa", cioè al lascito effettivo degli autori. Infatti, se da una parte la storia della filosofia non può essere tratteggiata adeguatamente se non dalle parole dei suoi stessi protagonisti, d'altra parte ogni epitome manualistica – spesso utile, e in molti frangenti necessaria – deve rendere ragione delle scelte operate per restringere l'«esplicito resoconto» a una mappa che, per essere rigorosa e funzionale, non può avere le medesime dimensioni di ciò che in essa vi è rappresentato.[2] Il nuovo manuale di Storia della filosofia curato dai professori Marianelli, Mauro, Moschini e D'Anna sceglie come grimaldello esegetico della storia della filosofia la prospettiva antropologica, e con questo peculiare approccio ricostruisce in tre volumi la storia del pensiero occidentale.[3]

Il taglio antropologico che costituisce senza dubbio una delle più rilevanti novità di questa storia della filosofia risponde certamente ad alcune esigenze del presente; d'altra parte, tuttavia, la prospettiva antropica può almeno *prima facie* apparire inadeguata per il pensiero filosofico, che fin dalle sue origini sembra dover eccedere il particolarismo dell'individualità umana per giungere a una comprensione universale della realtà.[4] Ma andiamo con ordine. La congiuntura storica attuale ha posto con forza in primo piano il problema dell'umanesimo, delle modalità di riconoscimento dell'umano e del posto dell'uomo nel mondo: si pensi per esempio al tema dell'interculturalità, che domanda nuove vie per riconoscere l'altro nella sua specifica differenza e insieme entrarvi in una relazione

---

1 - M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, tr. it. di E. Vaccari Spagnol, Einaudi, Torino 2000, p. 142.

2 - L'immagine è stata resa nota da Borges nel brano *Del rigore della scienza*: «… In quell'Impero, l'Arte della Cartografia raggiunse tale Perfezione che la mappa di una sola Provincia occupava un'intera Città, e la mappa dell'Impero un'intera Provincia. Col tempo, queste Mappe Smisurate non soddisfecero più e i Collegi dei Cartografi crearono una Mappa dell'Impero che aveva la grandezza stessa dell'Impero e che con esso coincideva esattamente. Meno Dedite allo Studio della Cartografia, le Generazioni Successive capirono che quella immensa Mappa era Inutile e non senza Empietà l'abbandonarono alle Inclemenze del Sole e degli Inverni. Nei deserti dell'Ovest restano ancora lacere Rovine della Mappa, abitate da Animali e Mendicanti; nell'intero Paese non vi sono altre reliquie delle Discipline Geografiche» (J.L. Borges, *L'Artefice*, a cura di T. Scarano, Adelphi, Milano 1999, p. 181).

3 - M. Marianelli - L. Mauro - M. Moschini - G. D'Anna, *Anima, corpo, relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica*, 3 voll., Città Nuova, Roma 2022-2023. Di seguito citato specificando solo il volume e le pagine o i capitoli di riferimento.

4 - Cfr. vol. I, *Introduzione generale*, in particolare p. 7.

di integrazione; o alla sfida ecologica che nell'epoca dell'Antropocene ci invita a rivedere in chiave non più oppositiva la relazione tra un soggetto-uomo attore della storia e un oggetto-natura disponibile alla sua *scientia* e *potentia*; o ancora al problema delle intelligenze artificiali e delle neuroscienze, che ci interrogano sulla specificità dell'umano rispetto alla macchina tecnologica.[5] E se non serve essere idealisti per condividere la convinzione hegeliana per cui la filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero, allora è indubbio che una storia della filosofia da una prospettiva antropologica fosse quanto mai urgente e necessaria; e tuttavia non può essere la necessità e l'urgenza di tale soluzione a legittimare *ipso facto* lo spostamento del baricentro dell'indagine filosofica sul piano antropologico. La domanda sul *quid iuris* dell'impostazione antropologica incalza tanto dalla tradizione storico-filosofica quanto dalla nostra attualità: dall'indagine aristotelica dell'ente in quanto ente alla richiesta husserliana di tornare alle cose stesse, la filosofia pare dover piuttosto fare *epochè* della soggettività, decentrare l'uomo per poterne cogliere il senso in una realtà "in sé" che lo eccede e con ciò lo fonda. Tale istanza "anti-umanista" insita per sua natura nel discorso filosofico è resa ancor più radicale nel nostro presente che, ancora non pago di guerre dopo i due conflitti mondiali e soffocato dalla crisi climatica ormai irreversibile, chiede a gran voce di abbandonare qualsivoglia prospettiva antropocentrica. Ma l'approccio antropologico non è di per sé sinonimo di prospettiva antropocentrica; anzi, esattamente questa è la sfida che il manuale si propone: tornare a interrogarsi sul senso dell'umano senza che ciò significhi porre l'uomo al centro e al fondamento del reale nel suo complesso. Proprio al contrario, la convinzione che fa da *fil rouge* ai tre volumi è che solo in una eccedenza "oltre-uma-

5 - Queste tematiche sono naturalmente tutte trattate nel manuale: il problema dell'interculturalità affonda le sue radici storico-filosofiche nella scoperta dell'America come scoperta di una alterità così radicale da aprire al dibattito circa l'effettiva umanità degli indigeni (cfr. vol. II., cap. I, 12.2); la questione deflagra poi nel '900 coloniale e postcoloniale, in cui il tema della dignità umana e dei diritti umani è strettamente connesso alle pratiche di riconoscimento del "diverso" (cfr. vol. III, cap. X, 7-10). Sul tema dell'interculturalità cfr. anche G. Cacciatore - G. D'Anna (edd.), *Interculturalità. Tra etica e politica*, Carocci, Roma 2010. Sul paradigma umanista all'epoca dell'Antropocene e della rivoluzione tecnologica si sofferma invece il capitolo XIX del terzo volume: in particolare il paragrafo 2 delinea alcune nuove prospettive antropologiche ed etiche nell'epoca dell'utilizzo massiccio e pervasivo delle tecnologie: in che senso quella artificiale può essere chiamata «intelligenza»? In che modo le nuove tecnologie hanno cambiato il mondo dell'informazione, le modalità di relazione tra gli uomini e di riconoscimento del sé? Il paragrafo 5 si concentra invece sul dibattito sorto intorno alla nozione di "Antropocene", sul suo effettivo inizio in relazione alle rivoluzioni industriali, sulla sua relazione con la globalizzazione e il modello di produzione capitalistico e sul suo impatto teorico sulla netta distinzione tra natura e cultura, che essa mette in crisi mostrando come, di fatto, l'azione "culturale" dell'uomo abbia innegabili conseguenze sul "naturale" equilibrio del pianeta.

nista" radicalmente non antropocentrica la domanda antropologica possa trovare risposte adeguate, seppur mai definitive. Servendosi di una distinzione cara ai neopositivisti – che mi pare ancora valida e importante – potremmo dire che l'umano è in effetti il *primum* nel contesto della scoperta, ma non in quello della giustificazione: l'uomo è in effetti il "dato" da cui muove la ricerca, che tuttavia non può fermarsi ad esso nella cangiante mutevolezza delle sue espressioni empiriche, ma deve di necessità trascenderlo per darne giustificazione autentica. Certo, che per il Neopositivismo questa fondazione possa essere unicamente logica (peraltro in un senso assai ristretto) è forse il grande limite di chi ha voluto considerare metafisica e arte, psicologia e psicoanalisi come pseudoscienze; il manuale *Anima, corpo, relazioni*, come dirò più diffusamente nel proseguo, supera queste unilateralità, proponendo un approccio multidisciplinare in dialogo con tutti gli specifici ambiti delle scienze umane.

Nella prospettiva di questa nuova storia della filosofia, la rilevanza della questione antropologica – intesa appunto come la più urgente delle questioni filosofiche, che tuttavia non dismette l'impianto ontologico-metafisico né dimentica le tematiche etiche e politiche, ma pensa l'uomo come quella peculiare realtà dove tutti questi ambiti convergono – viene legata a un radicale decentramento dell'umano in chiave "metassiologica": è una filosofia dell'*entre* e dei *metaxy* che può coniugare la centralità della domanda antropologica con la trascendenza della sua risposta, come a dire che senso e fondamento dell'umano stanno sempre in uno scarto che lo eccede[6]. In fondo già Platone, come rilevato nell'introduzione generale del primo volume, pensa il filosofo come *metaxy* tra l'ignorante e il dio, e l'opinione retta di cui egli si fa portatore come *metaxy* tra ignoranza e sapienza.[7] La *metaxologia* dunque, filosofia degli intermediari e della mediazione, si propone di pensare l'uomo come intermediario tra due ordini di realtà, capace di gettare ponti tanto in una dimensione "orizzontale" che possa diventare un autentico spazio di riconoscimento, quanto in una direzione "verticale" che possa legare l'umano al suo fondamento. Questo approccio è influenzato dalla prospettiva di Simone Weil e, prima ancora, dal quella del suo maestro Alain: per quest'ultimo fare storia della filosofia significa riconoscere nel passato quelle tracce di umanità che permettono a noi, oggi, di «continuare

6 - Cfr. le introduzioni generali ai voll. I e III. Cfr. anche M. Marianelli (ed.), *«Entre». La relazione oltre il dualismo metafisico*, Città Nuova, Roma 2020, occasionato dal volume di E. Gabellieri, *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie*, Hermann, Paris 2019, citato peraltro nella summenzionata introduzione al volume terzo del manuale (cfr. p. 8).

7 - Cfr. vol. I, *Introduzione generale*, in particolare paragrafo 2. Cfr. anche M. Martino, *Sul* metaxy *in Platone. Un itinerario*, Guerini, Milano 2022.

l'umano» e «inventare di nuovo […] ciò che era conosciuto da secoli»[8]; la Weil recupera l'idea del maestro per cui la storia della filosofia non è che una crescita della cultura umana che richiede un confronto coi modelli di umanità che ci hanno preceduto, legando per esempio le figure di Prometeo e Cristo e le verità platoniche e la rivelazione cristiana.[9] Così lo sforzo platonico di riconoscere l'umano "tra" l'ordine del necessario e quello del bene – dimensioni incommensurabili e inconciliabili che richiedono pertanto un atteggiamento di umiltà nel riconoscimento della limitatezza dell'esistenza umana – è lo sforzo da rinnovare ancora oggi, da una parte riconoscendo la mai definitiva solubilità dei problemi filosofici, dall'altra tuttavia impegnandosi a gettare ponti, a porsi in ascolto e relazione, tra le tracce dell'umano nel passato e le istanze del nostro presente.[10]

Questa ricca e complessa concezione di storia della filosofia risponde in maniera innovativa ad alcune *vexatae quaestiones* della storiografia filosofica. Mi pare opportuno soffermarmi su due tematiche a mio avviso centrali, tra loro strettamente connesse: *in primis* il problema dell'esauribilità dei problemi filosofici e il rapporto tra le soluzioni presenti e quelle passate; *in secundis* il tema del rigore filologico e della responsabilità teorica del filosofo-storico. Come si accennava, la prospettiva weiliana, che il manuale riprende e prosegue, considera i grandi problemi filosofici come inesauribili, cioè mai definitivamente risolvibili da un particolare sistema; pertanto, con la consapevolezza di non poter mai dire l'ultima parola su un problema che sempre eccede le sue soluzioni, compito dello storico della filosofia sarà quello di voltarsi indietro per cogliere nei propri predecessori quelle idee o

8 - Cfr. vol. I, *Introduzione generale*, in particolare pp. 8-9; vol. III, *Introduzione generale*, in particolare p. 9; vol. III, pp. 694-695.

9 - Sul metodo della filosofia per Simone Weil cfr. vol. III, pp. 696-698; sull'analogia tra Prometeo e Cristo come modelli di *metaxy* e sulle "intuizioni precristiane" dei Greci, cfr. vol. I, pp. 13-15.

10 - La Weil nei suoi *Quaderni* ricorda più volte «La grande differenza che passa fra il necessario e il Bene» (Platone, *Repubblica*, 493c), ricordando sempre quanto questo punto sia centrale e decisivo (cfr. S. Weil, *Quaderni II*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, pp. 311, 327; Ead., *Quaderni III*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, pp. 34, 67, 81, 112, 121, 174, 189, 230). L'orizzonte del filosofare weiliano è dunque tracciato "tra" l'ordine del necessario e quello del bene, la cui incommensurabilità impedisce sintesi o comprensioni definitive, richiedendo piuttosto l'umile contemplazione dello spazio "tra" necessario e bene: «Il metodo proprio della filosofia consiste nel concepire in modo chiaro i problemi insolubili nella loro insolubilità, quindi nel contemplarli senz'altro, fissamente, instancabilmente, per anni, senza nessuna speranza, nell'attesa. Se ci atteniamo a questo criterio, ci sono pochi filosofi. Pochi è dire già tanto. Il passaggio al trascendente avviene quando le facoltà umane – intelligenza, volontà, amore umano – cozzano contro un limite, e l'essere umano resta sulla soglia, al di là della quale non può fare un passo, e questo senza lasciarsene distogliere, senza sapere ciò che desidera e teso nell'attesa. È uno stato di estrema umiliazione. Impossibile a chi non è capace di accettare l'umiliazione. Il genio è la virtù soprannaturale di umiltà nell'ambito del pensiero» (Ead., *Quaderni IV*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 363).

posture epistemiche (segnatamente, come detto, la postura metassiologica) che, resistendo alla prova del tempo, vengono considerate ancora valide. Si tratta insomma di una sorta di *philosophia perennis* in chiave metassiologica, che domanda di rivolgerci ai nostri predecessori non per operarne un superamento dialettico – nella misura in cui il passato non è unicamente funzionale all'uso che il presente può farne – bensì per custodire il nucleo veritativo che essi hanno disvelato, certo senza avere timore di scartare ciò che il passare del tempo ha reso obsoleto. E così giungiamo al secondo importante problema della storiografia filosofica che il manuale non manca di affrontare, quello del rapporto tra la rigorosa contestualizzazione storico-filologica e la libertà filosofica di tradurre le prospettive passate in feconde teorie per il presente. Facciamo un esempio, naturalmente non casuale poiché, come detto, centrale nell'impostazione metodologica del manuale: c'è il concetto di *metaxy* in Platone, c'è la trattazione weiliana del *metaxy* platonico e c'è la prospettiva del manuale che tenta di combinarle per aprire nuove vie della *metaxologia* contemporanea. Ora, qual è il "vero" concetto di *metaxy*? Quello platonico? Quello weiliano? Quello proposto dal manuale? E soprattutto: la lettura weiliana di Platone è corretta e legittima *da un punto di vista storico-filosofico*? Mi sembra che la prospettiva di *Anima, corpo, relazioni* sia la seguente: naturalmente la contestualizzazione storico-filologica dei testi è primaria e fondamentale, ed è necessario distinguere il Platone "storico" dal Platone di Simone Weil, così come la prospettiva strettamente weiliana da quella proposta per una rinnovata *metaxologia* dell'*entre*; e tuttavia, senza l'interpretazione della Weil di Platone, così come, più semplicemente, senza lo studio delle *humanae litterae* degli umanisti rinascimentali, o senza la lettura schopenhaueriana di Kant etc., la storia della filosofia non ci sarebbe in quanto tale. E non ci sarebbe perché nessuno inizia a filosofare dal nulla, ma ogni pensatore è sempre inserito in una *koinè* storico-culturale e molto spesso anche in una tradizione specificamente filosofica; lapidario in questa direzione è Kant, che in una *Reflexion* riportata in apertura di *Anima, corpo, relazioni* afferma: «Chi vuol essere un inventore, vuol essere il primo; chi vuole unicamente la verità, ha bisogno di predecessori»[11].

La struttura del manuale rispecchia quanto detto. Prendiamo il primo volume: è naturale (e pare quasi triviale doverlo sottolineare) che il capitolo su Platone, ad esempio, sia scritto rigorosamente con le mani dello storico; e tuttavia non è secondario e superfluo il paragrafo sull'interpretazione weiliana della Grecia dei *metaxy*: tutto al contrario, è in questa interpretazione e nel dialogo tra essa e il Platone "storico" che si gioca l'evoluzione della storia della filosofia, intesa non

11 - Vol. I, *Introduzione generale*, p. 5.

come un progresso lineare teleologicamente orientato, bensì come quell'«inventare di nuovo […] ciò che era conosciuto da secoli» caro ad Alain. Perciò l'ultimo capitolo del primo volume, che con originalità tratta delle letture contemporanee della filosofia antica e medievale, non è un'appendice inessenziale, ma uno degli aspetti più innovativi di questo manuale, che descrive le vie attraverso cui la storia della filosofia si è concretamente dipanata, recuperando nei predecessori il nucleo problematico che ancora chiedeva di essere svolto. Mi preme sottolineare come questa sezione venga inserita proprio nel primo volume dedicato al periodo antico e medievale, e non in quello sul periodo moderno o contemporaneo, di cui pure questi autori fanno parte: la grecità di Nietzsche, la grecità di Heidegger, quella di Jaeger, Hadot o Arendt non sono più o meno "vere" della grecità dei Greci: sono vie per ripensare il passato, che non viene affatto equivocato o trattato anacronisticamente, ma valorizzato e salvaguardato nel nucleo veritativo che ha colto. Questa stessa postura metodologica giustifica, per esempio, l'introduzione dell'accostamento weberiano tra etica protestante e spirito capitalistico all'interno del paragrafo sulla Riforma del secondo volume; o l'inserimento, all'interno del terzo volume, dell'utilizzo del modello spinoziano dei rapporti mente-corpo nella biologia contemporanea o nella filosofia politica contemporanea come paradigma per spiegare i "transclasse".

Giustificato metodologicamente l'impianto antropologico, ecco che i pregi del manuale possono venire adeguatamente messi in risalto. In particolare, il taglio antropologico mi pare offra un duplice vantaggio: da una parte quello di poter trattare gli autori canonicamente iscritti alla storia della filosofia occidentale da una prospettiva inedita e originale; d'altra parte quello di poter inserire nel canone storico-filosofico autori e tematiche che ne sono tradizionalmente espunti. Mi sia consentito portare un paio di esempi concernenti il primo punto, l'uno tratto dal periodo antico e l'altro da quello moderno: è noto come i filosofi cosiddetti "presocratici" siano stati definiti "naturalisti", spesso misconoscendo il significato che questi primi pensatori hanno dato alla nozione di *physis*, con ciò ritenendo che essi si occupassero di una natura "altra" da quella umana e avessero ricusato o comunque sottovalutato la questione antropologica; tuttavia, come evidenziava a suo tempo già Aristotele, il naturalismo dei primi filosofi consiste nella ricerca di un principio primo di tutte le cose, ivi compreso anche l'uomo. "Natura", dunque, non è da intendere per i presocratici come contrapposta a una presunta "cultura" antropica, bensì pienamente comprendente la natura umana, che proviene dall'*archè* esattamente come tutte le altre cose. Il secondo esempio che mi sta a cuore presentare è quello della filosofia di Spinoza: l'asettico metodo geometrico e il cominciamento della trattazione con Dio – pietre angolari della sua opera più importante, l'*Etica* – non rivelano un disinteresse verso la questione antropologica; proprio al

contrario, come evidente nel celebre *incipit* del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, la prefazione alla seconda parte dell'*Etica* e numerosi altri luoghi del *corpus* spinoziano, il vero interesse del pensatore e l'unico movente del suo filosofare è il conseguimento della felicità umana. E tuttavia Spinoza comprende che per liberare l'uomo dalle passioni che lo pongono in uno stato di incertezza esistenziale è necessaria una vera e propria "rivoluzione copernicana" che decentri l'uomo e lo ponga in una relazione (di subordinazione asimmetrica) col *Deus sive Natura* da cui tutto dipende. L'assolutizzazione antropocentrica dell'uomo, al contrario, rescinde le relazioni intrasostanziali che sole, invero, gli garantiscono consistenza ontologica, e al contempo lo rende incapace di comprendere i nessi che con necessità geometrica regolano i suoi affetti. Solo dislocandosi come parte di un tutto che lo eccede l'uomo può trovare quel fondamento metafisico che è condizione della sua beatitudine.

Altro vantaggio della prospettiva antropologica adottata dal manuale è, come si accennava, quella di poter inserire all'interno di una storia della filosofia temi ed autori che perlopiù non vi sono annoverati. Per esempio il primo volume dedica un paragrafo a Ippocrate e alle origini della medicina greca, e un paragrafo a Galeno e alla scienza in età romana; nel secondo volume troviamo trattati Leopardi o Manzoni quali esponenti del romanticismo italiano; l'ultimo volume dedica alcune pagine a pensatori spesso poco conosciuti come Julia Kristeva, Michel Serres o Rachel Bespaloff, e non mancano autori di norma iscritti alla tradizione letteraria più che a quella filosofica come Dostoevskij, Kafka o Borges. Il taglio antropologico del manuale, come si vede, permette un fecondo dialogo con le altre discipline che spesso vengono lasciate ai margini della trattazione storico-filosofica o apertamente ricusate in quanto non filosofiche. Sempre seguendo la proposta di Simone Weil, arte o scienze dure sono altre vie per cogliere la verità originaria che si "tra" l'ordine del necessario e quello del bene. E così il primo volume, prima di presentare i presocratici con cui tradizionalmente si aprono le storie della filosofia occidentale, introduce un capitolo su anima e corpo nei poemi e nelle rappresentazioni artistiche della Grecia arcaica; il secondo volume dedica alcune pagine alla nascita dell'economia civile con la figura di Antonio Genovesi; il terzo volume si premura di inserire un capitolo sulla quesitone antropologica tra filosofia e teologia (trattando tra gli altri: Barth, Bonhoeffer, Ebner, Buber, Rosenzweig), un paragrafo dedicato al cinema (Dreyer, Bergman, Tarkovskij e Kieślowski) e un paragrafo sull'arte come prassi umana (Bertram) e sull'estetica relazionale (Bourriaud). L'importanza della dimensione artistica, che innerva tutto il manuale, è ribadita nella conclusione: se l'arte è in effetti un «dato relazionale originario», essa allora risulta «uno spazio di riflessione privilegiato sull'umano»; l'uomo infat-

ti si colloca "tra" l'ordine del necessario e quello del bene esattamente come l'opera d'arte che insieme produce e fruisce.[12]

Per concludere: *Anima, corpo, relazioni* rappresenta una coraggiosa iniziativa culturale, che con un approccio interdisciplinare arricchito della competenza specifica di più di cento autori ricostruisce la storia della filosofia occidentale da una prospettiva antropologica. L'approccio multifocale da una parte tien in conto le nuove impostazioni antropologiche delle diverse scienze umane, dall'altra chiama a collaborare specialisti con una rinnovata attenzione storico-filosofica.

FRANCESCA ANNAMARIA GAMBINI
Dottoranda in Filosofia presso l'Università degli Studi di Perugia
francescaannamaria.gambini@studenti.unipg.it

12 - Cfr. vol. III, *Conclusioni e aperture. Arte e riconoscimento dell'umano: prospettive di umanesimo "tra" arte e filosofia.*