
Beatrice Tortolici

UNA LETTURA ANTROPOLOGICA DEL PENSIERO DI ÁGNES HELLER

1. *Il sentimento quale centro di raccordo e momento d'interazione*

La scelta dell'oggetto di una ricerca talvolta nasce quasi casualmente. Prima è appena abbozzata, poi, quando si incontrano e si leggono alcune opere che toccano nodi profondi del proprio io non ancora evidenti, avviene il prodigio e, ad un tratto tutto diviene chiaro e la ricerca si delinea nella sua necessità di analisi. Questo è capitato a me quando, diversi anni fa, ho "incontrato" le opere di Ágnes Heller.

Quali nodi hanno portato allo scoperto? Quale percorso mi hanno indicato? Quello di porre sempre l'attenzione sulla personalità unitaria dell'uomo, sull'indiscutibile stretto rapporto e sull'interazione della sua parte naturale, fisiologica (fatta di istinti e di bisogni) con la sua parte storica, sociale e culturale, e, soprattutto, l'individuazione del "sentimento" come loro punto di raccordo e come intimo legame che questo ha con il "bisogno", che motiva tutte le azioni dell'uomo¹. Già da una prima considerazione, il sentimento si offre con tutte le sue potenzialità: unisce la natura con la cultura e, in quanto tale, è mezzo e strumento di pensiero, di azione e di comprensione. Ad una prima riflessione, questa individuazione non rappresenta nulla di nuovo in quanto da sempre il sentimento è stato riconosciuto parte integrante della personalità di un individuo (specie di quella femminile); ma in precedenza, stando alla concezione dualistica di anima e corpo, si riteneva che il sentimento dovesse associarsi alla virtù, e quindi alla morale, conformandosi al rapporto buono-cattivo² o che, basandosi sull'opposizione razionale-irrazionale, dovesse essere controllato e subordinato alla ragione perché, altrimenti, ne interrompeva la lucidità: essendo imprevedibile, deviante, era qualcosa da tenere sotto osservazione e controllo se si voleva evitare di interrompere la regolarità e la prevedibilità di quanto era logico e razionale, e mantenere la stabilità di quanto si era raggiunto e organizzato.

Heller ha rivalutato il sentimento nella sua forma e nella sua sostanza e lo ha mostrato come asse portante della ragione in un *continuum* di motivazione, pensiero e azione. Per la nostra filosofa il pensiero teoretico ha come tappa finale l'applicazione nell'azione pratica e, soprattutto, nell'azione morale, infatti ad un pensiero (fatto di sentimento e ragione) segue un'azione il cui effetto ha una conseguenza di valore comportamentale. Questa è la risposta concreta di un pensiero che va al di là e al di sopra di una concezione dualistica. L'uomo è unitario, è mente-corpo (e non mente e corpo) e, come un tutt'uno, è azione individuale che ha effetto sulla collettività. Le neuro-scienze che oggi stanno, sempre di più, portando alla

1 Á. Heller, *Teoria dei sentimenti*, Editori Riuniti, Roma, 1980.

2 Per Platone, Aristotele, per il Cristianesimo il sentimento, considerato una parte del dualismo di anima e corpo di cui era costituito l'uomo, era associato al problema morale e subordinato alle virtù.

luce i meccanismi che regolano il rapporto delle emozioni con il pensiero, la loro interazione e la modalità di queste come espressioni e forme di conoscenza, supportano scientificamente le analisi teoretiche che la nostra pensatrice ha condotto nella sfera filosofica. In ambito antropologico, il sentimento che, per la tradizione culturale maschile, era ritenuto una qualità soprattutto femminile e relegava la donna nel privato escludendola da qualsiasi riconoscimento intellettuale e sociale se non quello della cura dei bambini, della famiglia e degli anziani³, nelle opere di Heller acquisisce *dignità valoriale* dell'uomo e della donna e assume il ruolo di *categoria di pensiero*.

La *preferenza* dell'ultima unità di sentimento, pensiero e morale è nel contempo il nostro *valore* ordinario e organizzatore⁴.

Era proprio il sentimento quella parte profonda di me che premeva per essere sdoganata e portata alla coscienza come componente intrinseca del pensiero e come sua categoria. In seguito, poi, questo mi si delineava anche come *modello culturale* utile per aprire nuovi orizzonti d'analisi e d'interpretazioni antropologiche⁵. Il sentimento è la matrice motivazionale del pensiero, dell'azione dell'individuo e dell'adattamento (o meno) di questo all'ambito sociale di cui fa parte. Mi soffermerò su alcune opere della Heller nelle quali il sentimento è utilizzato come categoria di pensiero e dalle quali se ne può estendere l'uso come "modello culturale". Il sentimento, inteso come categoria di pensiero, è l'elemento portante della ricerca di senso dell'esistenza, ma è anche la chiave di lettura dei fatti sociali per individuarne le motivazioni, le dinamiche, le forme, le applicazioni e le conseguenze sociali e culturali.

1.1. *Il sentimento come categoria di pensiero*

Per Ágnes Heller, tra le categorie costanti che si intrecciano in un percorso di vita, il sentimento che interagisce con la ragione, al punto da "fondersi" con essa, rappresenta il valore per eccellenza dell'individuo e del suo operato, dell'individuo inteso come "individuo-persona": è tale nella quotidianità ed è tale nella fase ultima dell'azione morale come riconoscimento e assunzione della responsabilità che si delinea in maniera distinta quando si può «scrivere l'indirizzo sulla busta della propria esistenza»⁶; tutto è inquadrato in un panorama di ricerca di significato per il rispetto di sé e degli altri nell'orizzonte della giustizia.

Da questo punto di vista, il sentimento è la categoria principale del pensiero della Heller, e non solo ciò le ha consentito di analizzare e di entrare in profondità nei processi sociali, ma le ha permesso di vivere la sua esperienza politica e la sua filosofia con passione ed emo-

3 Cfr. G. Duby/M. Perrot, *Storia delle donne*, Laterza, Roma-Bari 2003.

4 Á. Heller, *Teoria dei sentimenti*, cit., p. 11.

5 Negli anni Novanta l'antropologia culturale in Italia si è aperta allo studio delle emozioni nelle culture altre soprattutto per opera di antropologhe. Cfr. C. Pussetti, *Poetica delle emozioni. I Bijagò della Guinea Bissau*, Laterza, Roma-Bari, 2005; C.B. Tortolici, *Appartenenza, paura, vergogna. L'Io e l'Altro antropologico*, Monolite, Roma 2003; C.B. Tortolici, *Violenza e dintorni*, Armando Editore, Roma 2005.

6 Á. Heller, *L'etica della personalità. L'altro e la questione della responsabilità*, relazione presentata al Seminario "Individuo, responsabilità, relazione" svoltosi alla Scuola Normale di Pisa l'11 giugno 1997, ora in «La società degli individui», 1998, I, n. 2, pp. 132-148.

zione come, permettetemi di dire, soprattutto una donna sa fare. Non che un uomo non ne sia capace, ma la donna, per sua natura, è una totalità “dentro” e “fuori”, non separa (se non per motivi specifici che lo richiedono) la realtà in compartimenti stagni, «il valore che noi abbiamo scelto – dice Heller – è la *personalità unitaria, ricca di sentimenti, che si realizza nei compiti che ha nel mondo*»⁷.

La vita quotidiana con le sue esigenze e necessità costituisce il terreno d'azione della storia su cui la filosofia riflette per interpretarla e per coglierne il senso e il significato. Indichiamo una successione di vita quotidiana, di storicità e di ricaduta filosofica sulla prima (come riflessione teorica e applicazione morale) solo per economia di lavoro, in realtà questi tre aspetti della vita interagiscono tra loro e ciascuno è intercambiabile con gli altri: l'uno può essere la premessa o la conclusione dell'altro in un gioco di assoluto interscambio e, comunque, di *continuum*.

Il proprio corpo e la propria vita (che rappresentano lo stato di liminarità con il mondo esterno) costituiscono solo momentaneamente il primo oggetto di osservazione, ma dopo l'allontanamento da questi dovuto all'apertura all'altro, al gruppo d'appartenenza, le interpretazioni dei fatti sociali, fatte secondo i modelli culturali dominanti e le azioni che ne derivano, fanno ritorno nuovamente all'individuale e al personale.

Si può estendere, in via analogica, la metodologia del pensiero filosofico della Heller all'analisi antropologico-culturale della società, e in questo caso il sentimento può ben travalicare i confini della categoria filosofica per divenire categoria antropologica intesa come possibile punto strategico e metodologico dell'azione e della comprensione dei fatti della società in termini culturali. Come ricorda la Heller e come è confermato dalla realtà socio-culturale, nella società contemporanea nulla è assoluto, ma la funzione del sentimento come mezzo e strumento del pensiero e dell'azione offre un modo di intendere, di interpretare i fatti nei contesti nei quali avvengono. Sono interpretazioni “situazionate” che il sentimento pone e propone come unitarietà della personalità nella sua concezione valoriale.

1.2. *Dignità valoriale*

“La personalità – dice Heller – è ricca di sentimenti”, e questi, per la loro origine istintuale, sono i legami dell'uomo e della donna, con la natura tutta, con gli altri individui, con la vita nella sua quotidianità e nella sua generalità in un *continuum* indissolubile. Consentono l'adattamento all'ambiente sociale segnando intenzioni e inclinazioni comportamentali, ma, a loro volta, per il loro grado di adattabilità e di flessibilità cognitiva, sono rielaborati e motivati nella necessità di attuazione secondo le concezioni e i modelli della cultura dominante.

Questo non significa che i pensieri e le azioni siano determinati e/o condizionati (completamente) dalla cultura di appartenenza, certo è però, come dice Bourdieu, che la cultura di appartenenza fa calzare un *habitus* che fa condividere comportamenti, gusti, idee e giudizi. Le persone sono uniche, ma anche simili quando fanno parte dello stesso gruppo.

I sentimenti che animano, che sostengono, che fanno essere e vivere la “persona”, per la loro interazione con la natura, ma anche con la cultura, indicano gli itinerari da seguire, e talvolta, purtroppo, si tratta anche di cammini che, secondo alcune ideologie, non sempre sono

7 Á. Heller, *Teoria dei sentimenti*, cit., p. 11.

nel rispetto dell'individuo e della sua umanità. La storia ha ampiamente testimoniato quanti e quali percorsi di vita siano stati segnati da condizionamenti culturali, diciamo, "anomali" e, nella consapevolezza di ciò, ogni disequilibrio di interazione tra cultura e natura richiede l'impegno di una riflessione e di una rielaborazione filosofica e culturale che comprenda prima, e ristabilisca poi, l'equilibrio interrotto. Ágnes Heller, è stata protagonista attiva degli eventi storici della prima metà del secolo scorso. Ha subito personalmente gli effetti dell'ideologia nazista tanto da cercare un'alternativa a un simile impoverimento dell'umanità. Marx le ha offerto l'alternativa che cercava e, tramite questo, sebbene letto e interpretato alla maniera lukácsiana⁸, ha ri-pensato il "posto" e l'azione della persona nel mondo. I sentimenti costituiscono la base di un processo dinamico nel quale si *costruiscono la persona* e quanto è attorno e, soprattutto, implicano la *dimensione in cui il pensiero si realizza in azione*. Per Heller, dall'azione politica all'investimento morale il passo è stato breve. L'impegno politico, si è mutato in ricerca filosofica nell'ambito della morale, della quale è una delle più autorevoli rappresentanti contemporanee⁹.

Mantenendo sempre vivo il rapporto tra natura e cultura, tra politica e società, il suo impegno filosofico è stato molto rivolto all'ambito nel quale si attivano le azioni che hanno effetti consequenziali sulla collettività. Il campo etico e la morale costituiscono il terreno di osservazione e il piano di analisi teoretica. Dall'osservazione della realtà storica, attraverso un processo di decostruzione, Heller passa ad un'analisi interpretativa che la riporta alla storia e alla realtà della società post-moderna.

In tutte le opere della Heller risalta il bisogno della ricerca di senso del proprio io, la necessità di individuare il "valore" che dà senso all'esistenza e, elemento più importante, la consapevolezza che l'attività di pensiero, le azioni, i comportamenti sono la messa in atto della confluenza dei bisogni individuali, dei sentimenti, degli adattamenti sociali in risposta a forme di condizionamenti culturali. Tutto ciò è tenuto insieme dal filo rosso del sentimento che anima i bisogni e lega il pensiero fino alla sua attuazione nell'azione.

Tutto il vissuto di Ágnes Heller, non semplice, spesso tortuoso e sicuramente faticoso¹⁰, può essere caratterizzato individuando questo filo rosso, così come la sua azione politica e la sua attività di pensatrice sono state rappresentate da tale *continuum*, e quando l'attivista politica lascia il testimone alla filosofa, il suo lavoro ha reso evidente quanto un processo di ricerca di senso, di consapevolezza critica, si traduca in azione sociale e morale. Nei progetti della sua riflessione, cioè nell'elaborazione di una filosofia della storia, nell'ordinamento di una teoria dei sentimenti e nella sistematizzazione di una teoria della morale, è sempre l'uomo al centro della sua filosofia per il suo "sentire", per la sua attività produttiva e per la sua capacità di svolgere un'azione in ambito politico e morale. Le azioni "producono" qual-

8 Ricordiamo che Ágnes Heller è stata allieva di Lukács.

9 Tra i suoi testi, tra gli altri, vanno menzionati *Morale e rivoluzione* (1979), *Oltre la giustizia* (1990), *Etica generale* (1994), *Filosofia morale* (1997).

10 Ágnes Heller, durante l'adolescenza, è riuscita a sfuggire alle deportazioni nei campi di concentramento volute dal regime nazista. Condivise, dapprima, il pensiero di György Lukács, dopo i fatti ungheresi del 1956, tuttavia ebbe rapporti tormentati con il mondo politico e con quello accademico. È stata espulsa dal partito comunista, sollevata dall'insegnamento ed ha incontrato molte difficoltà anche per pubblicare; nel 1973 ha dovuto lasciare l'Ungheria, è andata in Australia e, successivamente negli Stati Uniti, a New York, dove, dal 1985 insegna Filosofia alla New School for Social Research.

cosa, realizzano oggetti di consumo, ma generano, soprattutto, interazioni di affettività delle persone fatte delle loro storie, delle loro gioie, dei loro dolori, delle malattie e dei desideri.

L'individuo è il punto di partenza, ma anche il punto di arrivo di qualunque azione, è il portatore, il particolare, ma anche il destinatario, il generale. La particolarità dell'individuo, che lo rende irripetibile e unico, si coniuga con l'umanità che è in lui e che lo rende per questo generale, infatti se la vita quotidiana che offre molteplici occasioni di scelta, è svolta secondo morale, si supera il limite della particolarità senza, peraltro, perderla di vista.

Ma va precisato un aspetto. Poiché la scelta è operata in base alla propria storia, alle proprie capacità e al proprio sentimento, per compiere una scelta morale si deve prendere le mosse dalla conoscenza di se stessi, ma anche avere come riferimento l'umanità che vediamo nelle "persone buone" e che, attraverso esse, ritroviamo in noi stessi¹¹. Uomo-società, particolarità-generalità, pensiero-azione (comportamento), teoria-prassi sono coppie di termini in dialettica tra loro capaci di offrire senso al vissuto della persona che, in quanto tale, diventa categoria morale.

È ancora la persona al centro di ogni interesse speculativo e interpretativo, ed è ancora la persona a rappresentare l'umanità nel senso di essere l'incarnazione dell'umanità, è la persona ad assumere importanza valoriale. È *l'homo noumenon* di memoria kantiana, ma, a differenza di Kant che distingue la parte fenomenica dalla sua realtà sostanziale, noumenica, per Heller questo non è distinto dall'uomo concreto, è *unità* di individuale e generale. È un sé unitario. *L'homo noumenon*-persona non può essere considerato come anima e corpo, come anima e pensiero, come ragione e senso o essere e apparenza; è essenziale proprio nel modo in cui appare, nel modo in cui si mostra agli altri, è essenziale come persona determinata, come sig. X¹².

1.3. *Morale situazionata. Responsabilità e giustizia*

Heller vuole superare la distinzione radicale tra la politica e la morale e vede la possibilità di ciò nella continuità dalla ricerca di assunzione di responsabilità all'applicazione della giustizia. Responsabilità e giustizia sono i punti di riferimento della morale e della politica senza essere l'una di intensità valoriale maggiore dell'altra; tra morale e giustizia c'è la continuità che dall'individuo porta al collettivo senza interruzione. E se il quotidiano è la prima esperienza individuale, l'assunzione della responsabilità per l'azione svolta, utile anche agli altri, diviene un fatto di giustizia. Ciò che la responsabilità è (e rappresenta) per la morale, la giustizia lo è per l'operato politico. Per questo motivo Heller si iscrive all'interno del dibattito etico-politico contemporaneo.

Il problema della morale ci pone di fronte una situazione problematica in quanto le regole generali che regolamentano la collettività si impongono come norme oggettive e generali, ma sappiamo bene che queste non sono, e non possono essere, assolute. Non sono norme e regole che hanno valore di assolutezza perché non hanno una unica origine, come potrebbe essere se fossero di natura divina, sono norme date dagli uomini per gli uomini. Le morali che regolamentano culture diverse dalla nostra confermano questa considerazione; ma ciò,

11 Cfr. Á. Heller, *Per una teoria marxista del valore*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 132.

12 Cfr. Á. Heller, *Filosofia morale*, il Mulino, Bologna 1997, p. 56.

se da un lato ci consente di accettare le particolarità delle diversità senza dover emettere giudizi di valore sulla loro funzionalità sociale, dall'altro mette in discussione la generalità che l'azione deve avere per essere riconosciuta morale, si mette in discussione, cioè, il valore dell'azione morale.

Come superare la difficoltà della questione? Abbiamo l'esigenza di concretezza, di particolarità, ma anche la necessità di uscire dalla soggettività. Tutto ciò riguarda l'essere umano, ma non in senso astratto. L'uomo è una realtà concreta, è una persona che vive la propria dimensione in uno stato di interazione (positivo e/o negativo) con l'ambiente che lo circonda, è un uomo che vive la sua quotidianità in un contesto di tempo (storico) e di spazio (geografico).

L'individuo di cui si parla non è astratto, è il sig. X che vive nel contesto del paese Y, e la sua azione di costruire o distruggere qualcosa di concreto, di avere un buono o cattivo comportamento nasce dalla particolarità della vita delle singole persone che vivono in un determinato ambiente.

Questo potrebbe portarci ad una concezione particolaristica, in realtà non è così: si tratta solo dell'indicazione di non perdere di vista e di non privare la realtà umana della sua necessaria ed indissolubile componente di vissuto e di riportare l'attenzione sulla condizione di una morale situazionata per il luogo e per la situazione storica-politica nella quale si compie.

È relativismo questo? Sì, se riflettiamo sul fatto che l'azione morale è circostanziata ad un contesto particolare, no, se troviamo in essa il valore di umanità che la caratterizza come azione degna di essere riconosciuta come morale, e se le necessità particolari sono dei singoli che svolgono azioni sull'esempio delle persone buone, è il riconoscimento dell'umanità di queste azioni che ne decreta il valore: emerge una morale generale, situazionata. La persona, in quanto detentrica di personalità, è il valore per eccellenza e lo è perché è portatrice di sentimento e di umanità. È la presenza del sentimento e dell'umanità della persona che disegna nell'azione morale il particolare nel generale o, se vogliamo, il generale nel particolare. Questi umanizzano le azioni e i rapporti interpersonali rendendoli particolari; e se, per un verso sono espressione della singolarità espressa dal vissuto della persona coinvolta in qualche cosa, per l'altro consentono il superamento nella generalità in quanto nella persona singola c'è un'umanità che accomuna tutti.

Grande è la polemica intorno al relativismo culturale, ma questo consente solo di mettere in discussione le proprie certezze che, parafrasando Tentori¹³, rischiano di ipervalutare la propria appartenenza culturale e di impedire il dialogo necessario con le diverse realtà sociali e culturali delle nuove realtà delle migrazioni. Essere relativista non vuol dire accettare tutto o giustificare qualsiasi operato, non vuol dire negare la propria appartenenza, vuol dire accettare la differenza (culturale) nel rispetto dell'uguaglianza (dell'umanità). Ritroviamo il "valore" dell'umanità della Heller. Essere relativisti o pluralisti non significa rinunciare ai propri valori, ma riconoscere il diritto agli altri di pensare diversamente e dissentire. Il pluralismo apre all'accettazione e alla convivenza. Generalmente ciò che ci sembra naturale è frutto di abitudini consolidate nel tempo. I problemi, come i sentimenti, sono uguali, ma i modi di risolverli sono diversi da cultura a cultura e ciò favorisce la democrazia, che è più un *metodo* che un sistema di valori. Nei paesi definiti democratici sembra che per il solo fatto di

13 Cfr. T. Tentori, *Il rischio della certezza*, Studium, Roma 1996.

essere passati attraverso le elezioni, si è automaticamente democratici. Laddove le elezioni libere del 1938 che hanno portato Hitler al potere, le situazioni dell'Iran e della Palestina sono esempi evidenti della complessità "democratica". Al di là e al di sopra delle singole realtà sociali e culturali dobbiamo cercare ovunque il riconoscimento dell'umanità e perseguire il raggiungimento dei diritti umani in quelle realtà locali che li negano.

1.4. Giustizia dinamica

Ma ritorniamo alla giustizia. Il problema della giustizia investe gran parte del vivere umano, interessando l'individuo, la comunità, la società ed il suo buon funzionamento. Ágnes Heller se ne è occupata molto e, per comprenderne la complessità, affronta la questione dal punto di vista concettuale, storico e filosofico, e sempre (sfiorando anche questioni di valore ontologico) ha rinvenuto alla base principi universali come la vita e la libertà, l'uguaglianza e la ragione. Alle condizioni naturali della vita e della libertà, che come ricorda la stessa Heller, sono le fondamenta dell'idea di giustizia nella *Dichiarazione di indipendenza americana* e nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* francese¹⁴, bisogna aggiungere le condizioni dell'uguaglianza e della ragione.

Le teorie della legge di natura non solo sottolineano che siamo nati liberi e che tutti abbiamo diritto alla vita, ma anche che tutti siamo nati *ugualmente* dotati di ragione e coscienza. Inoltre se definiamo la 'coscienza' come 'coinvolgimento della ragione pratica' [...], ciò sarebbe di per sé sufficiente per postulare anche la *ragione* (la razionalità) come un altro valore ultimo. Potremmo così finire per avere non due, bensì, quattro valori universali la vita, la libertà, l'uguaglianza e la ragione¹⁵.

L'uguaglianza, come la disuguaglianza non sono però naturali, ma prodotti dalle norme costruite dalla società, ed è quindi al suo interno che deve trovare legittimità una progressiva estensione dell'uguaglianza, della libertà e di migliori possibilità di vita. In altri termini, l'uguaglianza trova validità e riconoscimento collettivo perché attraverso questa si richiede la vita e la libertà. Si potrebbe dire che il *principio di uguaglianza* da costruzione sociale diviene principio naturale per il suo oggetto di riferimento: *uguaglianza di vita e uguaglianza di libertà*.

L'uguaglianza di libertà e di possibilità di vita non sono valori universali (basta pensare alle diverse concezioni di uguaglianza e di democrazia che si applicano nei vari paesi) ma sono le "condizioni" necessarie per l'attuazione dei valori della vita e della libertà.

Fin qui vita e libertà sembrano essere in continuità, contemporanee, l'una la premessa e/o la conseguenza dell'altra, ma se ci poniamo le domande che si è posta la Heller, ci rendiamo conto delle possibilità di conflitto che possono sorgere tra loro.

14 Nel secondo capoverso della *Dichiarazione di indipendenza americana* del 4 luglio 1776 si legge: «Noi riteniamo [...] che tutti gli uomini sono creati uguali; che essi sono dal Creatore dotati di certi inalienabili diritti, che tra questi diritti sono la Vita e la Libertà». Nel primo articolo del *Preambolo* della Costituzione francese (del 1791) costituito dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 26 agosto del 1789 si legge: «Gli uomini nascono e vivono liberi e uguali nei diritti».

15 Á. Heller, *Oltre la giustizia*, il Mulino, Bologna 1990, p. 161.

È possibile una guerra giusta? Può essere giusta la violenza? Può essere considerata giusta la libertà accordata a una persona (in certi casi la vita)? Abbiamo il diritto di mutare la possibilità di vita di un raggruppamento sociale per migliorare le possibilità di vita di un altro raggruppamento, e se sì, in quali casi, come, a quali condizioni? Abbiamo il diritto di salvare la vita ad una persona contro la sua volontà (esempio, per mezzo di apparecchi in grado di tenere in vita artificialmente, una persona)? Si possono rendere libere le persone contro la loro volontà? possiamo optare in favore dell'ingegneria genetica allo scopo di incrementare le aspettative della vita?¹⁶

“Cosa debbo fare per agire bene?”. Sembrano domande retoriche, ma nella loro apparente ingenuità c'è tutta la complessità della vita e del diritto all'esistenza. Non ci sono indicazioni precise e valori generali ritenuti universali. L'antropologia lo ha ampiamente dimostrato e il superamento di indicazioni sociali e religiose di tipo etnocentrico ha imposto queste domande come ricerca di risposte nuove e più rispondenti alle necessità della vita.

La ragione può operare la rivoluzione copernicana necessaria e oltrepassare l'interesse soggettivistico per recuperare il principio del valore. Si ripresenta, così, il problema della libertà, ma non quella libertà kierkegaardiana, come se si fosse “gettati nella libertà”, si tratta di libertà di attuazione dell'essere uomo e donna. Ogni persona, nel rispetto di sé, deve realizzare la propria libertà. La *contingenza* costituisce la base generale del problema morale nella quale agiscono uomini e donne concrete che «provano emozioni, gioiscono, soffrono, scelgono, ragionano e parlano»¹⁷, al di là delle razze, delle istituzioni, dei gruppi di appartenenza secondo le circostanze, i propri talenti, le proprie infermità, secondo i propri limiti dovuti alla famiglia d'appartenenza, all'educazione ricevuta, alla buona e cattiva sorte nella quale ci si imbatte nel corso della vita¹⁸.

Siamo nuovamente di fronte al concetto di umanità, ma non si tratta più di umanità che è in noi, ma di *umanità costituita da noi*. È la condizione della morale concreta che supera i limiti della soggettività.

2. Il sentimento come modello culturale

Usiamo molte espressioni per parlare di sentimento: ho un sentimento, sono presa da un sentimento, quel sentimento mi sconvolge la vita, quel sentimento mi fa perdere il lume della ragione. Diciamo anche: compio un'azione con tutti i sentimenti, agisco per odio, mi adopero con amore, con gioia, provo vergogna, piacere, dolore. Le espressioni sono davvero molte e questo perché il sentimento investe, coinvolge, perché è una nostra componente naturale, perché è un maniera di comunicare, di esprimerci e di relazionarci con gli altri, è una possibilità di entrare in contatto con gli altri, di appropriarci del mondo esterno e di esserne parte in una interazione di soggettività e oggettività. Sentiamo, pensiamo ed agiamo come un'unità, o meglio, come ha detto molte volte Agnes Heller, siamo un tutt'uno in questi modi di essere.

Tutti questi modi di dire (ed altri ancora pensabili) ci manifestano quanta grande parte i

16 Ivi, p. 169.

17 A. Heller, *Filosofia morale*, il Mulino, Bologna 1997, p. 26.

18 Ivi, p. 35.

sentimenti abbiano nell'individuo che, in ogni istante e in ogni attività, è “*un tutto unico*” indivisibile. Ogni qual volta si opera una distinzione tra la ragione e il sentimento è solo per una differenziazione tecnica, operativa e non reale. Il sentimento si pone nella doppia veste di dinamica psichica e di atto mentale e, traducendosi operativamente nel processo di pensiero-azione, consente una diversa possibilità di cogliere il “senso” antropologico dei fatti sociali nel vissuto, e permette di leggerli secondo una procedura interpretativa, secondo la quale il modello del pensiero razionale si interseca con il modello del pensiero irrazionale. Nella loro dinamica non sono più separati e contraddistinti con i termini (stereotipati) di freddo e di caldo¹⁹. Per molto tempo si è parlato di ragione fredda e di sentimento caldo; Dewey, per esempio, a proposito del sentimento e del pensiero, aveva affermato che la distinzione fra intellettualità fredda e emozione calda era semplicemente una distinzione funzionale all'interno della stessa azione. Generalmente l'idea della persona razionale è quella di un individuo freddo che ha tratti somatici quasi rigidi, severi, quella di una persona sentimentale è di un soggetto caldo dai tratti del volto morbidi, ma sono solo considerazioni approssimative e per nulla rispondenti alla realtà dell'unitarietà.

2.1. *Pensiero meticcio e pensiero della relazione*

Nell'analisi antropologica il sentimento non è soltanto chiave di lettura e di interpretazione dei fatti sociali, ma è anche un elemento costitutivo di una forma di pensiero che, oltre a vivacizzare e a rendere sempre attivo il rapporto-legame che l'uomo ha con la natura e con gli altri uomini, offre al pensiero modalità che talvolta trascura a causa della consuetudine, mantenuta per troppo tempo, di privilegiare la logica contrastiva oppositiva. Offre, cioè, al pensiero il modo di non servirsi soltanto del principio di identità e di esclusività, ma anche di quello di compatibilità. In tal modo anche la competitività che caratterizza il nostro tempo può assumere un significato diverso da quello cui siamo abituati, e invece di competere per escludere l'altro, si compete per accoglierlo e lavorare assieme al comune progetto dell'uomo e dell'umanità che unisce tutti gli uomini.

Il concetto di contrastività che delimita e legittima le identità e le differenze può essere affiancato dal concetto di *relazione competitiva* nel senso di *cum e petere*, cioè di *essere insieme per raggiungere uno scopo comune* che, sia in senso filosofico sia in senso antropologico, è l'umanità. Sono oramai lontani i tempi in cui l'antropologia seguiva una metodologia d'analisi esclusivamente di tipo quantistico che consentiva di vedere le differenze di un'umanità considerata in comparti gerarchizzati, distinti e incomunicabili. La complessità del mondo contemporaneo, tra le cadute delle barriere da un lato e il proliferare delle diversità dall'altro, richiede un altro approccio metodologico che possa aiutare a comprendere le differenze culturali. È l'atteggiamento relativista dell'antropologia contemporanea che non vuole essere qualunquismo o accettazione di tutte le realtà altre, ma *sospensione di giudizio di valore* per quanti hanno norme culturali e regole sociali diverse dalle nostre o, comunque, diverse dalle

19 In molte culture tribali tutte le funzioni del mondo sono classificate secondo le forze naturali di caldo e di freddo. Anche la capacità riproduttiva dell'uomo e della donna è qualificata in questo senso: il sangue creativo dell'uomo è caldo mentre il sangue della donna è freddo (cfr. F. Héritier, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Roma-Bari 2000).

culture dominanti. È, ancora, l'atteggiamento relativistico che consente di comparare le varie culture per cogliere e tratteggiare gli aspetti comuni e le reciproche connessioni, in altri termini, è la condizione della comparazione fondata sulla loro comprensione. Oggi viviamo una realtà che supera la "discontinuità" che faceva apparire l'umanità "frammentata". La differenza è una distinzione non gerarchizzata. La concezione di un'umanità costituita da "isole" culturali diverse indicate come etnie è il risultato di operazioni intellettuali per un verso *spontanee* e per un altro *sistematiche*. È spontaneo enfatizzare e ipervalutare il proprio sé (individuale e culturale) e minimizzare e/o disprezzare l'altro²⁰, ma è sistematico (come lo è stato in Europa a partire dal Settecento) costruire oggetti di riflessione come le società e le culture sulle basi di concezioni politiche e sociali. Di fronte ad una concezione antropologica mutata, dovuta alla globalizzazione, al multiculturalismo, al relativismo, cambia anche l'approccio di analisi e il sentimento offre la possibilità di applicare la logica meticcica accanto alla logica contrastiva.

Una logica non esclude l'altra, ma entrambe possono intervenire là dove una delle due prende il sopravvento come unica forma possibile. La loro applicazione in ambito sociale acquista una valenza politica e, nel nostro tempo il pensiero che segue la logica meticcica contribuisce a sgretolare quel sistema fondato sulla divisione che genera esso stesso categorie politiche, qualche volta indicate come identità etniche e identità culturali²¹. Anche per Heller, filosofa situazionista, il genere umano non è assoluto e non sempre uguale a se stesso, neppure le concezioni di vita (come la morale) sono assolute. La vita non è mai uguale a se stessa e il pensiero discontinuo che ha caratterizzato la cultura del secolo scorso non è più valido; dobbiamo pertanto trovare ciò che accomuna invece di ciò che divide. Questo non significa annullare le differenze culturali, ma, pur mantenendo le distinzioni nel rispetto delle differenze, significa creare le condizioni teoretiche per un'ipotesi di realizzazione dell'uguaglianza nella differenza. Esistono vincoli culturali dell'azione sociale, questi vincoli influiscono e, in un certo senso, determinano la costruzione della realtà sociale. Nella certezza che la natura umana non è immutata e che non è immutabile, la Heller dedica i suoi studi ad un'antropologia critica capace di trovare il difficile incontro ed equilibrio tra il livello teorico generale ed il livello storico.

2.2. *Empatia e perdizione. Una metodologia antropologica*

Come abbiamo detto precedentemente, la funzione interattiva del sentimento incide anche sulla metodologia dell'antropologia. I primi antropologi, scienziati positivisti, applicavano una metodologia quantitativa²² che, sebbene sia ancora utile per alcune argomentazioni, non è più sufficiente e, comunque, non è più efficace e valida per le necessità di interpretazioni dei fatti umani contemporanei. Una volta che l'attenzione dell'antropologo si è spostata dalle

20 Per Francesco Remotti queste sono forme di "antropologie spontanee" che si trovano in tutte le società. Cfr. F. Remotti, *Noi primitivi, Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

21 Cfr. J.L. Amselle, *Logiche meticce*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

22 Malinowski, il grande portavoce della rivoluzione etnografica all'interno dell'antropologia classica, segue un «metodo della documentazione statistica mediante la prova concreta» (B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Newton Compton, Roma 1973, p. 73).

strutture sociali alle persone che le hanno ideate ed attivate per il funzionamento del gruppo e che le vivono, le statistiche non sono più sufficienti, perché non si può restringere la qualità umana in sterili formule quantitative. Ma c'è di più. L'antropologo che prima credeva che l'*osservazione partecipante* fosse un'osservazione da svolgere senza il minimo coinvolgimento emotivo da parte sua, ora sa che ciò non è possibile perché la persona, sia essa attore o osservatore, è una "totalità" inscindibile di mente-corpo, di pensiero-sentimento che non può non essere considerata se non come unità e interazione delle parti che la costituiscono. Se poi pensiamo, facendo eco alla Heller, che il sentimento e il pensiero trovano la loro naturale attuazione nell'azione individuale e nell'azione sociale, l'antropologo si trova immerso anche nella condizione dell'effetto che l'azione provoca in una sorta di *boomerang*. L'azione sociale ci introduce alla nozione di *campo* antropologico come luogo di osservazione, il quale non è solamente uno spazio fisico che sta in un determinato luogo, è anche un campo pensato che l'antropologo "sente" come un *habitus*, intendendo per *habitus* un gruppo di disposizioni d'animo che gli fanno vivere gli avvenimenti, le condotte, i rituali, che studia come se fossero propri²³.

Quando Clifford Geertz sostiene che la comprensione di fatti umani da parte dell'antropologo era un'arte, intendeva proprio che non era possibile chiudere in rappresentazioni rigide pensieri e azioni; le realtà sociali che l'antropologo vuole capire e descrivere sono fatti di uomini che hanno, come dice Heller, le loro storie, le loro gioie, i loro dolori, sono fatti concreti realizzati in un *continuum* di sentimento-pensiero-azione. Si incontrano, così, due forme di *continuum* di sentimento, pensiero e azione: quello dell'antropologo e quello della persona o della condizione sociale che l'antropologo studia. Se volessimo pensare ad un'analisi scientifica dovremmo dire che il lavoro dell'antropologo²⁴ è un lavoro imperfetto e non soltanto secondo la procedura quantitativa di indirizzo positivistic (che comunque, come abbiamo visto, è superata), ma anche perché si tratta di una comprensione che è costituita di *empatia* e di "impregnazione" che l'osservatore ha nei confronti dell'osservato.

L'etnografo, quasi come una spugna, si impregna di esperienze altrui, di schemi altrui, di analogie altrui, di emozioni altrui. In Veneto c'è un termine e molto adatto a questa metafora: *imbombegà*. [...] L'impregnazione-imbombegamento-sedimentazione-incorporazione è un *feeling*-pensiero incorporato, un fenomeno psicosomatico che facilmente possiamo riferire all'acquisizione [...] di *habitus* altrui, alla Bourdieu²⁵.

Per completezza di informazione, dobbiamo dire che il lavoro dell'antropologo è un lavoro imperfetto anche per un altro motivo, questo infatti, è un processo mai definitivamente concluso. È un lavoro di sfida in quanto l'antropologo poggia le sue osservazioni e interpre-

23 Cfr. J. Clifford, *Strade. Viaggio e traduzioni alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 93.

24 In questa sede uso indifferentemente i termini antropologo e etnologo alla maniera geertziana. Prima distinti per il loro lavoro, poi uniti per la necessità dell'uno per l'altro, oggi si cerca di autonomizzarli nuovamente. Negli ultimi venti anni l'etnografia ha acquisito una sempre maggiore importanza all'interno delle discipline sociali: dalla sociologia alla psicologia, dagli studi organizzativi, al design e all'ergonomia (cfr. F. Ronzon, *Sul campo. Breve guida alla ricerca etnografica*, Meltemi, Roma 2008).

25 L. Piasere, *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 160-161.

Il tema di *B@bel*

tazioni sulla sua esperienza personale, sulla sua capacità empatica e non in un laboratorio asettico. Forse è questa imperfezione la forza e il valore di questo tipo di analisi.

Lontani dall'applicazione di modelli totalizzanti, gli antropologi oggi, cercando davvero ciò che unisce e non ciò che divide, mettono in evidenza, con piena dignità valoriale, la totalità dell'uomo e della donna, a qualunque cultura appartengano, con la propria storia, con le proprie gioie e con i propri dolori.

... prosegue a stampa su **B@belonline/print** n. 7.