

Contro le scienze umane è stata spesso sollevata una obiezione fondamentale, di ordine gnoseologico, mirante a negar loro lo status di scienza autentica. Le scienze umane si troverebbero nell'impossibilità di definire validamente il loro oggetto, che è l'uomo stesso. Essendo l'uomo al tempo stesso soggetto ed oggetto, la separazione necessaria tra soggetto ed oggetto si rivelerebbe nel loro caso impossibile. Di conseguenza, ogni impresa *scientifica* concernente l'umano in quanto tale si vedrebbe condannata al fallimento.

E' evidente che questa obiezione gnoseologica si fonda su una concezione della scienza ereditata dall'illusione positivista del diciannovesimo secolo, oggi certamente superata. L'avventura della microfisica ha d'altronde dimostrato che, anche in campo fisico, la separazione del "soggetto" (umano) e dell'"oggetto" (fisico) non è mai perfettamente realizzata – anzi, che è irrealizzabile, in virtù del principio di indeterminazione definito da Heisenberg.

E' da un altro punto di vista che più recentemente la scuola di Francoforte è scesa in guerra contro le scienze umane o, per riprendere la sua terminologia, contro ogni "antropologia". Questa scuola, i cui maestri sono stati i filosofi e sociologi Theodor Adorno e Max Horkheimer, così come il giovane Marcuse, e il cui rappresentante più in vista è oggi Jürgen Habermas, basa i suoi argomenti su una concezione della scienza incontestabile: ogni scienza sfocia in una *tecnica*, rendendo il suo oggetto disponibile per l'uomo. Lo *scienziato*, beninteso, può essere personalmente disinteressato, animato unicamente da una volontà di conoscenza. La cosa non impedisce che ogni definizione di un oggetto, necessariamente verificata dall'esperienza, si traduce in tecnica di determinazione pratica di tale oggetto, il quale può di conseguenza essere manipolato secondo i suoi desideri dal *tecnico*. L'antropologia, avendo l'uomo per oggetto, sbocca dunque in tecniche di manipolazione dell'uomo sull'uomo – costituendo *uomini-oggetto* in rapporto a *uomini-soggetto*.

Da tutto ciò, la scuola di Francoforte non sembra voler dedurre l'*impossibilità* costituzionale di ogni antropologia. Non sostiene – questa è almeno la mia impressione – che l'antropologia non possa costituirsi in quanto vera e propria *scienza*. Ma pronuncia una condanna *morale* dell'antropologia in quanto "strumento di dominio dell'uomo sull'uomo". I discepoli della scuola di Francoforte, del fatto di opporsi ad ogni antropologia positiva attraverso un'antropologia "negativa" corrispondente, se ne fanno pertanto un'obbligazione morale. E' ciò che viene chiamato *teoria critica*: ad ogni affermazione positiva concernente l'uomo sarà opposta una critica radicale; ad ogni tecnica di manipolazione dell'uomo, una contro-tecnica di "emancipazione".

Di matrice originariamente marxista, e desiderosa ai suoi inizi di costituire una sociologia marxista, la scuola di Francoforte ha nondimeno finito per staccarsi dal marxismo. Più precisamente, pur restando fedele all'etica del comunismo egualitario, ha denunciato l'illusione *ottimista* del marxismo classico, affermando che il fine ultimo del marxismo – l'entrata nel "Reame della Libertà" e l'emancipazione totale dell'uomo - non potrà mai essere raggiunto, ma che potrà nondimeno essere avvicinato sempre più da vicino, asintoticamente, a condizione che la pratica dell'antropologia negativa continui sempre ad opporsi ad ogni forma di antropologia positiva che appaia nella storia. Si tratta qui di una presa di posizione ideologica quasi religiosa, che prolunga apertamente, in un contesto moderno, l'eterno "no" biblico ad ogni impresa faustiana, ad ogni tentativo umano di essere "come dio". Horkheimer, capofila di tale scuola, rinvia d'altronde espressamente al Dio della Bibbia, immagine perfetta ed esemplare dell'essere imprevedibile per definizione. L'*antropologia negativa* prolunga così la *religione negativa* per eccellenza.

Mi è parso necessario ricordare l'obiezione gnoseologica tradizionalmente opposta alle scienze umane, del pari alla condanna morale pronunciata dalla scuola di Francoforte contro ogni antropologia positiva, per ragioni di chiarezza. Ogni sulle scienze umane è in effetti complesso, e volevo innanzitutto precisare la mia posizione. In particolare, l'obiezione gnoseologica contro le scienze umane mi pare perfettamente infondata. Io riconosco alle scienze umane la possibilità di pervenire allo status di *scienza* autentica. D'altro canto, le mie posizioni ideologiche sono diametralmente opposte alla scuola di Francoforte.

Avendo tali premesse evitato ogni rischio di confusione, sono tanto più a mio agio nell'esprimere la mia scarsa fiducia nei confronti della pratica attuale delle scienze umane – e nel dire che a mio avviso, allo stato attuale delle cose, *non esistono ancora vere scienze umane*: la chimica dell'uomo deve ancora venire, non siamo a questo proposito che all'alchimia.

Ciò è colpa di ciò che può essere chiamata la tendenza *riduzionista* delle scienze umane. Apertamente o meno, si crede quasi sempre di poter ridurre l'uomo a una pura *naturalità*, cioè al puro "biologico", ovvero, come suggerisce seriamente Lévi-Strauss, al puro "fisico-chimico". Si è giunti ad affermare che l'uomo sarebbe un'"invenzione recente"; la sua esistenza, un'illusione menzognera. Si può certo vedere in questo atteggiamento la conseguenza di un pregiudizio ideologico, il riflesso di una volontà di autodistruzione di una civilizzazione in crisi, costretta a rimettere in discussione l'idea di uomo intorno a cui ha sempre gravitato, e ben decisa ad impedire l'emergenza di ogni nuova "idea umana dell'uomo". Ma viene anche in conto il fatto che viviamo in un'epoca di transizione – il fatto che la recente domesticazione dell'energia ha fatto apparire ai nostri occhi certi livelli del reale prima appena sospettati, e che è ben difficile questi livelli gli uni dagli altri. Il mondo della *materia* si è scisso in due: a fianco del mondo macrofisico è bruscamente sorto il mondo microfisico, il mondo dell'elementare, le cui leggi sono differenti. D'altra parte, il fenomeno della *vita*, confuso un tempo con quello della materia sotto il termine generale di "natura", sta affermando la sua autonomia in rapporto al "fisico-chimico", mentre la *storicità* dell'uomo pare anch'essa, nella sua pienezza, affermarsi in qualche modo come un quarto livello del reale.

Questi quattro livelli (macrofisico, microfisico, biologico, umano) si sono di fatto imposti da se stessi come oggetti specifici di quattro rami diversi della scienza. Tuttavia, una mentalità antiquata si rifiuta ancora di ammettere tale evidenza, e sfortunatamente affligge anche certi scienziati. E' così che Einstein, autore della teoria della relatività, si rifiutava ostinatamente di ammettere il principio di indeterminazione, giacché, diceva, «Dio non gioca ai dadi»...

Il dibattito ermeneutico sollevato dalla teoria dei quanti mostra bene la difficoltà di definire i quattro livelli del reale uno in rapporto all'altro. Ma mostra anche, grazie alla scuola di Göttingen, quale può essere la soluzione del problema. Livello macrofisico e livello microfisico obbediscono a *leggi differenti che non si contraddicono affatto*. Da un punto di vista pratico, che è quello dell'uomo, ognuna di tali legge si dà sempre come caso-limite dell'altra: tutto è questione di *soglie*. Così, la legge biologica del vivente non "contraddice" le leggi fisico-chimiche: essa non è valida che per il vivente, in un campo indifferente come caso-limite alle leggi fisico-chimiche. Allo stesso modo, ciò che è proprio all'uomo non "contraddice" le leggi biologiche – di cui l'uomo è l'*unico* caso-limite – ma semplicemente le *supera*. E questo aspetto dell'uomo che supera il biologico e che costituisce il quarto livello del reale, è ciò che possiamo chiamare, per convenzione, il livello *storico*.

Secondo quanto illustrato, se ci si libera dalla vecchia mentalità diventa possibile operare le definizioni che si impongono dei quattro livelli del reale abbandonando la tentazione di *ridurli* l'uno all'altro (poco importa in che senso). Nel quadro della presente trattazione, d'altronde, ci atterremo unicamente alla distinzione tra il *biologico* e lo *storico*.

Il grande merito dell'antropologia biologica e dell'etnologia comparata è d'aver ben messo in luce l'irriducibilità dell'uomo al solo dominio biologico. Va purtuttavia aggiunto che i bio-antropologi e gli etologi hanno spesso avuto il torto di non saper tirare tutte le conclusioni che si imponevano. La miglior definizione dell'essere vivente che possa essere data sgorga dalle scoperte della biochimica molecolare e dell'etologia. Ciò che è proprio del vivente è il fatto, da un lato, di riprodursi tendenzialmente identico a se stesso, dall'altro quello di essere sempre in intima relazione con un *ambiente specifico*, creato ipso facto dal suo apparato sensoriale. Questa intima relazione tra la specie e il suo ambiente specifico costituisce il fenomeno biologico che noi chiamiamo l'*istinto*. L'ambiente specifico di ogni animale può essere più o meno grande, ma è sempre limitato. L'animale ha una conoscenza innata di questo ambiente specifico – e di nient'altro. Gli elementi dell'ambiente specifico hanno per l'animale dei significati precisi, e costituiscono per esso dei *segnali* inequivoci cui risponde con dei *comportamenti* ben determinati. Questa scoperta, il cui merito risale a Jakob von Uexkull, è fondamentale, giacché essa fa chiaramente apparire in cosa l'uomo rappresenta un caso-limite del vivente, e di per ciò stesso va al di là del vivente medesimo.

Si può dire che *l'uomo non ha ambiente specifico*, oppure, il che è lo stesso, che *può tendenzialmente adattarsi a tutti gli ambienti*. D'altronde, non avendo relazioni immediate con un ambiente specifico, *non ha istinti*, oppure, il che è di nuovo lo stesso, *ha tutti gli istinti*. Arnold Gehlen ha brillantemente riassunto questo stato di fatto con la formula della *Weltoffenheit*, della

“apertura al mondo” che sarebbe caratteristica dell'uomo. In tedesco, “ambiente specifico” si dice *Art-Umwelt*. L'animale non percepisce della realtà che una porzione definita dal suo apparato sensoriale, la sola che per lui esista e sia significativa. L'uomo, da parte sua, possiede un “apparato sensoriale” virtualmente aperto su *tutte* le realtà, sul mondo intero, ma gli elementi del mondo che percepisce non hanno mai per lui un significato preciso, *univoco*. In altri termini, i segnali che percepisce non sono mai per lui strettamente determinati. Costituiscono piuttosto altrettanti *enigmi* da decifrare, che gli impongono una *scelta* tra diversi comportamenti possibili. L'animale sa tutto, immediatamente, del suo ambiente specifico: i suoi comportamenti – come il suo sapere – sono strettamente *programmati*. L'uomo, non avendo ambiente specifico, *di partenza non sa nulla*. Gli è dunque necessario *conoscere, sperimentare, attribuire significati*, operare sempre *scelte precise* tra diverse opzioni possibili.

Bisogna intendersi bene sul senso delle parole. Come ogni essere vivente, l'uomo ha pulsioni organiche. Come ogni essere vivente, subisce sollecitazioni provenienti dall'esterno – ed evidentemente, come ogni animale, non dispone in via immediata che del proprio corpo. Per ragioni che non hanno nulla di scientifico, taluni hanno voluto negare che l'uomo sia *naturalmente* soggetto a certe pulsioni, per esempio l'aggressività. Autori come Robert Ardrey o Konrad Lorenz si sono fatti carico di ridicolizzare tali affermazioni e ne hanno dimostrato l'assurdità. All'inverso, etologi come Irenäus Eibl-Eibesfeldt hanno ugualmente rimesso al loro posto dei sociologi che pretendevano che l'uomo era naturalmente determinato dalle sue pulsioni aggressive, e da esse sole. In realtà, l'uomo è costantemente sollecitato dalle pulsioni più contraddittorie e più numerose. Soltanto, tali pulsioni *non hanno mai nel suo caso un oggetto preciso*: restano per così dire “cieche”. E' in questo senso che si può dire che l'uomo “non ha istinti” - e che nel suo caso il *fine* dei suoi comportamenti resta sempre da determinare. Contrariamente all'animale, che risponde tramite comportamenti aventi un fine ben preciso, un oggetto determinato in anticipo per ciascuna delle sue pulsioni, endogene o scatenate dai segnali provenienti dal suo ambiente specifico, l'uomo non dispone di risposte “naturali” o “automatiche”: gli è necessario riflettere e *scegliere* tra diverse risposte ugualmente possibili. L'uomo deve sempre *programmare se stesso*. Non si tratta di semplice apprendimento, quale esiste negli animali superiori, naturalmente predeterminato da ciò che si chiama l'imprinting genetico: l'uomo può sempre optare tra più autoprogrammazioni e, al limite, tra programmazioni tendenzialmente opposte. Queste programmazioni, ciascuno di noi le conosce bene: le chiameremo le “culture”. La molteplicità stessa delle culture nell'ambito della specie umana ci indica nel modo più chiaro che esse sono il risultato di una libera scelta: vi sono *varie* culture umane, ma *una sola* natura umana.

Per ben comprendere questo fenomeno umano, che è *cultura nello spazio* e, come stiamo per vedere, *storia nel tempo*, dobbiamo bandire ogni equivoco dovuto ad un linguaggio legato ad una visione obsoleta della realtà. Gli etologi dicono talora che l'uomo è naturalmente dotato di meccanismo di comportamento determinati, innati, favorevoli alla conservazione della specie. Così si esprime, per esempio, Eibl-Eibesfeldt. Sono d'accordo con tale idea, a condizione che non si confonda *meccanismi di comportamento* con *comportamento tout court* – se si vuole dire, per esempio, che l'uomo possiede un corpo specificamente umano, che possiede in modo innato certo possibilità e facoltà. Eibl-Eibesfeldt (che utilizza, a mio avviso a torto, l'espressione “uomo programmato”) scrive: «L'uomo programmato è il nostro problema, ma è anche la nostra speranza. Il nostro problema, perché gran parte di ciò che innato non è più adattato alla vita nelle società moderne. In compenso, troviamo in questo bagaglio acquisito un'eredità comune. Gli uomini sono spesso separati dalle culture come se costituissero specie diverse; ma, sul piano biologico, formano un'unità. Condividono certi comportamenti universali, così come certe norme morali». Dirò francamente che questo discorso mi rende piuttosto perplesso. Ci viene detto, in effetti, che dal punto di vista biologico gli uomini costituiscono un'unità, cioè una specie – cosa del resto del tutto evidente. Ma cosa significa tutto ciò, se intendiamo definire scientificamente l'umano in rapporto al biologico? Una risposta mi sembra imporsi, e cioè che *l'appartenenza alla specie non “costringe” l'uomo, che l'uomo definisce lui stesso cosa gli appartiene e cosa non gli appartiene*. Ciò che è innato nell'uomo lo ricollega alla sua specie *naturale*, con tutto ciò che questo comporta. Ma ancora una volta, non è qui per lui l'aspetto determinante, perché resta libero di definire l'oggetto del suo comportamento intraspecifico, così come gli oggetti dei suoi comportamenti interspecifici. Si può,

se proprio si vuole, parlare di una “norma morale universale”. Ma concretamente questa norma consiste nel fatto che i comportamenti amichevoli dell'uomo hanno degli oggetti determinati *culturalmente* e non biologicamente. E quando taluni suggeriscono il ritorno all'unità biologica della specie, al fine di meglio adattarci alla vita nelle società moderne, mi limiterò a sottolineare – senza neppure porre la questione di sapere se tale adattamento non dovrebbe essere ricercato nella direzione opposta – ciò che mi pare ovvio, e cioè che ricondurre l'uomo alla specie biologica equivale a *spogliarlo della sua umanità stessa*, della sua storicità. Si tratta qui indubbiamente di una aspirazione inconscia di società stanche. E' forse anche un fine realizzabile. E per amore di chiarezza dirò di nuovo che la mia aspirazione non è certo questa.

Ma ritorniamo al *problema storico*, ovvero alla *creazione dell'uomo da parte dell'uomo* e alla *creazione delle culture*. Abbiamo detto sopra che l'uomo era libero nelle sue scelte, che la natura non gliene imponeva alcuna, nel senso che non lo costringe mai quanto ai *fini* dei suoi comportamenti. Ciò parimenti significa che in compenso l'uomo è *obbligato lui stesso a dare uno scopo ai suoi comportamenti*; obbligo vitale, equivalente a quella di determinarsi *in quanto uomo*. Questa determinazione negativa dell'uomo e la libertà autentica che essa fonda, gli Antichi la conoscevano bene. Ce ne parlano nei loro miti. Tale determinazione negativa è da loro chiamata *fatum*, il destino, che non “costringe” l'uomo, ma lo obbliga a delle scelte. Come Ercole all'incrocio delle vie, l'uomo può sempre optare contro il suo destino eroico, per un destino più “umile”, per un ripiego sulla “natura”. Ma ciò che è proprio dell'eroe, dell'uomo *par excellence*, è di scegliere – come Ercole, Achille od Ulisse – l'avventura esaltante e tuttavia *fatale* di colui che vuole essere “come gli dèi”.

La libertà, in questo senso, è evidentemente relativa. Ma è precisamente in questo che è una libertà autentica. Non vi è in effetti libertà se non relativa. Spieghiamoci meglio. Il problema della libertà è sempre stato una delle questioni ultime della riflessione filosofica, questioni che sboccano sulle famose aporie della Ragione, cioè su risposte rigorosamente antitetiche e che si escludono reciprocamente. Ciò deriva dal fatto che il problema della libertà è sempre stato posto nell'assoluto metafisico, e che, nell'assoluto, la libertà si confonde necessariamente con il suo contrario, la predestinazione. Nella realtà, al contrario, non potrebbe esserci libertà se non relativa, poiché all'uomo è sempre fatto onere di scegliere tra opzioni diverse, o persino opposte: *libero di scegliere, ma obbligato a (e debitore a se stesso) di una scelta*. La legge biologica, in quanto legge specifica, determina dunque l'uomo negativamente – mentre determina l'animale in modo positivo -, *rendendolo totalmente responsabile di se stesso*. Questa libertà è autentica, perché l'uomo resta padrone d'abolire con una scelta estrema la propria libertà. L'uomo può persino rinunciare alla vita coscientemente, tramite il suicidio, se questo gli appare come il solo mezzo di realizzare l'idea dell'uomo che lui stesso si fa. Il che d'altronde è vero non soltanto degli individui, ma anche delle società: si pensi per esempio a quelle tribù amazzoniche che si lasciano morire piuttosto che conformarsi ai modelli della società occidentale.

L'esercizio di questa libertà autentica dell'uomo non è altro che la *storia*. In ogni momento, la storia restituisce per ciascun essere umano, sotto una forma sempre rinnovata, la condizione originale dell'uomo in rapporto alla vita, cioè la necessità di *scegliere*. In ogni momento, l'uomo deve crearsi, inventare se stesso, perché ad ogni momento l'equazione umana resta identica. Qui si pone il problema dell'ambiguità di ogni cultura, e dell'idea dell'uomo che le è propria. Si è potuto dire che *la cultura è la natura dell'uomo*, e ciò è vero in un duplice senso. Sprovvisto di un programma naturale prefissato nel suo oggetto e nei suoi scopi, l'uomo deve darsi un programma culturale, una *cultura*; tramite la creazione di questa cultura, *diventa uomo, si crea lui stesso*. Ma una volta creata, tale cultura si istituisce automaticamente in “natura”, artificiale quanto si vuole, ma nondimeno natura. Essa potrebbe divenire allora la legge costrittiva che regga gli uomini di generazione in generazione, nello stesso modo in cui la legge biologica di specie regge l'animale. Perché la condizione storica dell'uomo sia preservata, bisogna dunque che la cultura – come la natura – non determini l'individuo umano che negativamente, cioè continui ad *imporgli una scelta* e a lasciargli la libertà di tale scelta; e bisogna anche che, al limite, l'uomo possa persino scegliere *contro* la cultura cui si trova confrontato.

Tutto ciò aiuta a meglio comprendere il movimento della storia e permette, mi sembra, di spiegare al tempo stesso la durata delle culture, la loro lenta trasformazione, i loro soprassalti, il loro declino

e la loro morte. L'uomo è un animale sociale, anche se la sua predeterminazione sociale è negativa. Questo vuol dire che l'uomo, per realizzarsi, deve al tempo stesso creare se stesso e *creare la sua propria società*. Ora, in rapporto a questa autocreazione, l'individuo umano incarna e realizza sempre dei valori differenti. Vi sono, come tutti sanno – anche se ciò può non piacere – due *gradi-limite* del valore storico dell'uomo: ciò che chiamiamo *l'uomo-massa*, e, all'estremo opposto, *l'eroe fondatore*. Il primo è l'“uomo non omologato”, le cui pulsioni non hanno ancora un oggetto culturalmente determinato: incapace di determinare se stesso, finisce per essere puntualmente, momentaneamente, determinato dal caso o per contatto, soprattutto contatto umano. Segue senza sapere di seguire. Il secondo, al contrario, è l'uomo che si dà un'idea *originale* di se stesso e della società cui appartiene, e che *realizza* – creando così il *fatto culturale* (ovvero un fatto culturale nuovo). Si tratta qui, come appena sottolineato, di gradi-limite del valore storico umano. Nella relatività del reale, praticamente ogni individuo partecipa al tempo stesso della “massa” e del “creatore”, in una misura evidentemente variabile – ed è questo che permette l'organizzazione sociale e il gioco sociale fondato sui poli agonistici all'interno di una data cultura.

La preesistenza di una cultura data costituisce la chance dell'individuo umano in cui predomina il valore di “massa”: grazie alla tradizione sociale e all'educazione, egli può essere ricondotto a ripetere il processo di autocreazione umana offerta dal *modello culturale* ricevuto, ovvero incarnare il suo *tipo sociale*; diventa così autenticamente parte integrante del gruppo sociale, del *popolo*. La ripetizione di questo processo di integrazione, codificato in ciascuna cultura, corrisponde nella sua forma più semplice al rito di iniziazione; nelle società moderne, questo processo si confonde con il sistema educativo, rinforzato dalle tecniche di condizionamento sociale che conosciamo.

Si potrebbe ritenere che al contrario l'individuo in cui prevale il valore creativo ne sarebbe logicamente condotto a rigettare la cultura di cui è erede, così come i suoi valori, al fine di affermare la sua propria originalità. Ma ciò non si verifica che nelle culture definitivamente invecchiate, decrepite, definitivamente disadattate alle necessità storiche. In una cultura giovane, vitale, il cui “tipo” conserva la sua forza umanizzante, il creatore *si fa carico al tempo stesso della conservazione e il perfezionamento di questo tipo sociale*: si sforza di elevarlo con il suo esempio e si afferma così come persona. D'altronde, in una cultura giovane il modello culturale resta largamente aperto ed appare sempre come un progetto in via di realizzazione; è dunque percepito come sempre suscettibile di una *nuova interpretazione*, e ciò tanto tanto a lungo quanto a lungo sussistono, tra le attività degli uomini, dei settori nei quali tale modello non è stato ancora incarnato. Il valore *creatore* è il valore storico per eccellenza. E' questa la ragione per cui in tutti i tempi sono stati venerati gli eroi fondatori, i geni, i grandi artisti; è la ragione ugualmente per cui attribuiamo più valore ad un'opera originale che alla sua copia, anche se la seconda è conforme in tutti i punti alla prima. Ma la “personalità”, ripetiamo, non è l'esaltazione di un egoismo individuale: essa incarna al contrario l'espressione più alta di una società, di cui rappresenta per così dire la coscienza e la volontà superiore. La “personalità” aspira senza sosta alla realizzazione dell'idea più alta che essa si fa di se stessa e *dell'altro*, ovvero della propria società. Così, in un momento storico determinato, la “personalità” si rivela per il fatto che sa rispondere all'imperativo socio-culturale del momento; è riconosciuta, accettata e seguita precisamente perché soddisfa le aspirazioni inconscie di una comunità e di un popolo. Vi è costantemente una parte di sacrificio nella “personalità” e tale sacrificio può arrivare sino all'estrema rinuncia. E' per questo che è sempre stato “eroizzato” chiunque si sia immolato per una società o una cultura. Facendosi carico dell'intera società, l'eroe si situa *di diritto* all'apice della gerarchia sociale.

Allorché una cultura ha fatto il suo tempo e non risponde più ai bisogni umani, la massa non trova più un “tipo” valido cui identificarsi e tramite cui attingere ad un vero e proprio status umano. Resta immersa nell'angoscia dello *stato naturale indeterminato*. Si produce allora il fenomeno che è stato a giusto titolo *l'avvento delle masse* – la “massificazione” caotica. E' qui che può d'altronde che può sorgere l'eroe fondatore che prenda coscienza della decomposizione della cultura e della società, e che intraprenda la necessaria *rivoluzione* – atto di *conservazione* della natura umana mortalmente minacciata.

La nostra cultura e le nostre società sono in decomposizione da lungo tempo. La crisi non cessa di approfondirsi. La manifestazione più eclatante di questa crisi è la fioritura stessa delle scienze umane, e più ancora il fatto che queste scienze non possano oggi che andare alla ricerca di una

nuova definizione dell'uomo – di una nuova “idea dell'uomo”. Il pluralismo e il carattere contraddittorio delle definizioni proposte (che pure sono tutte ispirate alla medesima ideologia egualitaria) sottolineano bene la disgregazione delle nostre società, il disfacimento della cultura dominante. E il fatto che queste discipline cadano sempre, consciamente o inconsciamente, nel *riduzionismo* biologico, oppure fisico-chimico, permette di misurare l'entità del pericolo che ci minaccia. Questo riduzionismo è la manifestazione più evidente non soltanto di una società che non crede più alla capacità dell'uomo di farsi carico di se stesso, ma anche di una sorta di volontà autodistruttiva sostenuta dal sogno di un ritorno definitivo alla condizione beata della specie, in seno ad una natura alla fine disposta a prendersi essa stessa l'uomo in carico, come fa di tutte le altre specie.

Da un punto di vista gnoseologico, una scienza umana riduzionista ha di paradossale il fatto di distruggere l'oggetto della sua ricerca e, di per ciò stesso, di spogliarsi del suo status di scienza specifica per divenire una sorta di ramo della zoologia o della chimica. Dal punto di vista del valore scientifico, va considerato che ogni scienza riduzionista è falsa: la biologia e l'etologia comparata hanno da lungo tempo dimostrato l'impossibilità di ridurre l'uomo al puro biologico, anche se certi biologi e certi etologi, nel clima dell'epoca, rifiutano di tirare le conseguenze logiche delle loro proprie scoperte. Una scienza umana autentica non può costituirsi che *mediante una definizione umana dell'uomo che riconosca nella storicità ciò che è proprio del fatto umano*. Di conseguenza, il suo campo d'indagine non potrà trovarsi che nella storia: *la storia compiuta e la storia a venire, la storia da fare*.

Giacché l'uomo è libero, giacché *diviene*, e si crea da se stesso di generazione in generazione, la scienza umana, nella sua espressione più profonda e più ampia, non potrà mai definire che le *scelte* poste all'umanità; il che vuole ugualmente dire che le sue “previsioni” avranno sempre la forma di alternative ordinate intorno a due idee-limite contrapposte dell'uomo a venire. Certo, le scienze umane applicate potranno sempre consegnarci tecniche di “manipolazione dell'uomo da parte dell'uomo”, ma non si tratterà mai che di una manipolazione della “massa” e del “tipo” da parte di una “personalità” situata all'interno di una cultura specifica. La scienza storica in quanto tale deve, da parte sua, abbracciare nel suo oggetto la totalità dell'uomo, dell'uomo preso nella sua storicità e nella sua ambiguità costitutiva, sgorgante dall'opposizione di una “personalità” ad un'altra “personalità”, di una idea incarnata dell'uomo ad un'altra idea incarnata dell'uomo. Se così non fosse, ripetiamolo, l'uomo non sarebbe libero – ed il suo avvenire sarebbe allora predeterminato, scritto in anticipo da un qualcun altro. Nietzsche ha detto un giorno che la storia è fatta da giganti che si chiamano tra loro attraverso i secoli. Ma questi giganti possono anche chiamarsi in seno ad un medesimo presente, nel silenzio delle moltitudini. In un caso come nell'altro, il loro reciproco appello è sempre una sfida implacabile e senza misericordia.

**Giorgio Locchi**