

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI



DOTTORATO DI RICERCA IN

SCIENZE FILOSOFICHE

(XXX ciclo)

TESI DI DOTTORATO

*La genesi della coscienza come riflessività dell'atto linguistico
nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*

Tutor

Ch.mo Prof. Paolo Amodio

Dottoranda

Maria Teresa Speranza

Coordinatore

Ch.mo Prof. Edoardo Massimilla

ANNO ACCADEMICO 2016-2017

INDICE

<i>Introduzione</i>	2
---------------------------	---

CAPITOLO I

La soggettività tra spirito e azione

1.1 I fondamenti della filosofia dell'esperienza.....	11
1.2 L'idealismo e i <i>risultati</i> di Schopenhauer.....	19
1.3 Lineamenti e prospettive dell'antropologia filosofica gehleniana.....	30
1.4 <i>Anthropos</i> e <i>bios</i> . Il superamento dello schema graduale.....	40
1.5 Il concetto di <i>Entlastung</i> . Un confronto con Alsberg.....	50
1.6 Esperienza e azione.....	59
1.7 Tecnica e cultura.....	67

CAPITOLO II

Pulsioni, immagini, logos. Un'antropobiologia del linguaggio

2.1 Per una genealogia del linguaggio: Gehlen ed Herder.....	75
2.2 Le radici antropologiche del linguaggio.....	83
2.3 La vita pulsionale e l'apertura al mondo.....	93
2.4 Simboli e percezione: l'immaginazione come <i>Entlastung</i>	99
2.5 Il <i>regno intermedio</i> tra essere e rappresentazione.....	107

CAPITOLO III

Il ruolo della coscienza nella relazione vita-organismo

3.1 L'istinto e il comportamento.....	116
3.2 Tratti essenziali della coscienza umana.....	125
3.3 La relazione corpo-linguaggio-coscienza.....	133
3.4 La coscienza empirica e la coscienza ideativa.....	143
3.5 La coscienza ascetica.....	153

<i>Considerazioni conclusive</i>	159
--	-----

NOTA BIBLIOGRAFICA	164
---------------------------------	-----

Introduzione

L'interesse fondamentale della riflessione filosofica gehleniana, dagli esordi fino alla formulazione della teoria sociale, consiste nell'individuare e formalizzare strutture obiettive di esperienza che portino a determinazione e stabilità l'informe originario delle pulsioni vitali. In questo processo di stabilizzazione della precarietà esistenziale è possibile rintracciare, nelle opere di carattere antropologico, il delinearsi di un primato ontologico dell'oggettività, intesa come l'alterità del mondo e delle relazioni sociali, rispetto al momento di costituzione della soggettività.

Nel sistema di organizzazione razionale dell'esperienza, in cui la soggettività è indagata a partire dal corpo (di cui il linguaggio rappresenta la sua prestazione massimamente esonerativa) e dalla sua relazione comunicativa con il mondo, in un processo circolare di determinazione reciproca, la costituzione della soggettività si realizza per mezzo di una trasposizione del sé in un'alterità che Gehlen individua dapprima nell'oggettività del mondo e successivamente nella dimensione intersoggettiva in cui si struttura la reciprocità dei rapporti sociali.

La riflessione antropologica, la cui prima completa sistematizzazione risale al 1940, anno della prima edizione di *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, scaturisce da una lunga elaborazione dei fondamenti dell'umana esperienza. Fino al 1933, Gehlen oscilla tra l'approccio fenomenologico e una metafisica della vita curvata in senso esistenzialistico, mentre dal 1940 la sua speculazione si manterrà sul terreno dell'antropologia, per poi culminare negli studi di sociologia e filosofia delle istituzioni, quest'ultima sistematizzata in *Urmensch und Spätkultur* (1956). Negli anni tra il '33 e il '35 si compie invece la svolta idealistica, a partire dallo scritto *Theorie der Willensfreiheit*, dove l'irrazionalità delle potenze vitali, amorfa e indeterminata in *Zur Theorie der Setzung und des setzungshaften Wissens bei Driesch* (1927), strutturata in una sua propria logica in *Wirklicher und unwirklicher Geist* (1931), viene sintetizzata e ricompresa nella superiore unità del concetto autotrascendente.

Con la svolta idealistica, la conquista dell'unità tra pensiero e azione non si dà più nella momentaneità della *situazione fondamentale* (mutuata dal pensiero di Jaspers) ma nella processualità dialettica tra questi due termini. A Jaspers Gehlen riconosce il merito di aver concepito l'indeterminabilità dell'essere, tuttavia, per Gehlen questa ineffabilità è espressione del suo stare in una trama di relazioni che solo il pensiero può comprendere.

L'essere non si dà in questa o quella determinazione, ma nella totalità delle determinazioni che solo la ragione può ripercorrere sinteticamente, in quanto suscettibile di trasformarsi in azione. Per riconoscersi appieno nella totalità del mondo, per realizzare compiutamente se stesso nell'azione, il soggetto deve porsi al di sotto dell'oggettività della legge dell'unità della natura. Nell'unità onnicomprensiva della natura soggetto e oggetto, Io e mondo, pensiero e realtà si compenetrano in una trama di relazioni e l'essere emerge proprio da questa relazione tra le parti, che il soggetto riesce a ripercorrere attraverso la ragione, intesa in senso non più trascendentale come in *Wirklicher und unwirklicher Geist*, ma in senso pratico. L'unità di ragione e natura si realizza nel mondo attraverso l'azione, con la quale l'uomo padroneggia, al contempo, l'oggettività del mondo esterno, che si dà come nucleo di resistenza all'agire dell'uomo, e la soggettività delle proprie pulsioni e dei propri desideri.

L'essere si ritrova, allora, non nell'oggettivismo assiologico della fenomenologia di Scheler, non nell'intuizione eidetica che coglie una *quidditas* indipendente dalle determinazioni contingenti e materiali degli enti, ma nel movimento dell'agire, nelle trasformazioni reali che esso è in grado di produrre nel mondo, poiché sintetizzando istanze soggettive e circostanze oggettive, restituisce la pienezza e l'intensità vitale dell'esperienza umana. Se in *Wirklicher und unwirklicher Geist* la coscienza è riproduzione di ciò che avviene nell'*Erleben*, in *Theorie der Willensfreiheit* la coscienza è la riflessione sulla riflessione, ossia l'autocomprensione della ragione, che si scopre nella sua unità con la natura una volta conquistata la consapevolezza dell'ordine compiuto in cui, essendovi ricompresa, *può agire*.

Inizialmente, dunque, l'irrazionalità della vita è riconosciuta nel mondo esterno, attraverso la filosofia della vita declinata in senso esistenzialistico; successivamente, nelle opere della maturità, è rintracciata nel mondo interno ed è intesa prima come eccesso pulsionale, poi come il solipsismo della coscienza postmoderna, che, nel tentativo legittimo di sottrarsi agli automatismi e alle cristallizzazioni della società industriale, si dissolve nell'oscura indeterminatezza della soggettività.

Attraverso la svolta idealistica Gehlen ha guadagnato l'unità tra ragione e natura, mediante un termine di relazione intermedio (l'azione) che le ricompona in una sintesi onnicomprensiva. Tuttavia, avendo scartato il valore esistenzialistico dell'azione (che costringe l'uomo a un atteggiamento contemplativo nei confronti dell'essere), non rimane che considerarne il lato pratico, dunque il legame tra l'azione e il corpo.

La soggettività, qualificandosi in modo sempre più stabile come essere agente e constatando che è per mezzo del suo agire che la natura perviene alla sua propria realtà, non può non considerare l'azione come in primo luogo *azione del corpo*. Nella filosofia idealistica, però, l'unità della natura è conquistata nella forma del concetto, ossia nella riflessione scaturita dall'azione. Il luogo dove si ricompone l'unità non è il corpo ma la coscienza: l'inadeguatezza della filosofia idealistica a costruire un sistema di analisi dell'esperienza a partire dal corpo spinge Gehlen a cercare altre categorie e orientamenti di pensiero, che egli rinviene in primo luogo in Schopenhauer: «Nella misura in cui dunque Schopenhauer colloca proprio al centro della sua filosofia la reale *azione del corpo*, ha già rotto il quadro della filosofia della coscienza»¹.

Il superamento del dualismo corpo/coscienza è di fondamentale importanza per l'edificazione dell'antropologia gehleniana, poiché esso impedisce di descrivere in modo onnicomprensivo ed esaustivo le leggi che governano l'esperienza umana e la reciprocità di mondo interno e mondo esterno.

Il primo dei risultati conseguiti dalla filosofia schopenhaueriana consiste nel superamento del dualismo ontologico-gnoseologico di matrice cartesiana, in virtù del quale il corpo sarebbe una materia meccanicamente strutturata governata da un principio di vita e movimento, ossia l'anima, che agisce sul corpo per mezzo della volontà. Da Schopenhauer Gehlen accoglie l'idea che la soggettività si qualifichi non come una diade di pensiero ed estensione ma come essere unitario che realizza se stesso nel mondo per mezzo dell'azione. La fondazione dell'antropologia filosofica gehleniana, dunque, si attiene più al tema-chiave di *azione* che a quello di *vita*, quest'ultimo infatti è ancora pervaso da pulsioni irrazionali che minacciano non solo la nostra coscienza ma la nostra stessa esistenza di cadere nell'informe oscurità della natura, non più intesa come ordine strutturato di forze sorretto da un'interna legalità.

A questo concetto di natura, Gehlen è pervenuto nella fase idealistica del suo pensiero, per soddisfare l'esigenza di ricomposizione di soggetto e oggetto, Io e mondo, razionale e reale. Tuttavia, l'identità di reale e razionale si fonda su un concetto di soggettività ormai superato dalla ricerca filosofica, ossia quello per cui la sua reale esistenza è nella coscienza, nella conoscenza che essa ha di sé, nel grado di autocomprensione che può raggiungere attraverso il suo farsi natura e poi ritrovarsi lì dove era sempre stata, ossia in se stessa.

¹ A. Gehlen, *I risultati di Schopenhauer* (1938), in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione* (*Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, 1983), tr. di G. Auletta, a cura di E. Mazarella, Guida, Napoli 1983, pp. 62-63.

In questo processo di autocomprensione il corpo non ha alcun ruolo e non può averne, dato che la natura è già concepita come struttura razionale e la coscienza come una delle forme in cui la natura si manifesta. Nella dialettica hegeliana Gehlen rintraccia una lacuna incolmabile: l'identità di reale e razionale trascura completamente di considerare il corpo come centro di rappresentazione del mondo, poiché il soggetto della dialettica è lo spirito che si fa natura, che si oggettiva per poi ritrovarsi in sé e al contempo nella natura. La soggettività è intesa innanzitutto e primariamente come coscienza che tenta di autocomprendersi facendosi altro da sé, non come *corpo che agisce*.

La filosofia di Schopenhauer, invece, introduce una novità straordinaria e ricca di spunti di riflessione: essa pone «l'azione concreta come problema di partenza e allo stesso tempo chiave della filosofia. Non Dio o il mondo, la conoscenza e le idee offrono, come per quasi tutta la filosofia precedente, la tematica da cui partire, ma l'uomo e, più specificamente, l'uomo che agisce»². La fondazione della teoria antropologica gehleniana si serve anche del concetto scheleriano di comportamento, rielaborandolo e trasformandolo fino a ritagiarlo sulla specificità dell'esperienza umana, così da desumerne la categoria dell'azione. La scelta del concetto di comportamento, piuttosto che quello di vita, come fondamento dell'analisi dell'esperienza umana è dovuta alla riproposizione del dualismo spirito/corpo-anima nella filosofia di Scheler.

Lo schema graduale in cui sono strutturate le forze vitali proposto in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) soffre di due limiti ineliminabili: oltre al ripristino del dualismo ontologico (*Geist-Drang*), con la conseguente reintroduzione di un principio metafisico, che annulla la possibilità di costruire una filosofia empirica e di riconoscere nell'uomo un progetto biologico unico, lo schema graduale si presenta inadeguato rispetto alle recenti scoperte zoologiche, (oltre che discordi rispetto all'*Èvolution créatrice* di Bergson, cui Gehlen spesso si rifà ne *L'uomo*), le quali hanno dimostrato l'originarietà del comportamento intelligente, dunque la sua irriducibilità al comportamento istintivo.

Decostruite le tesi evoluzionistiche, per cui tra l'uomo e gli altri esseri viventi vi sarebbe una distinzione solo graduale, ossia fondata su un maggior grado di sviluppo dell'intelletto, e scheleriane, per cui tale distinzione andrebbe rintracciata in una sfera dell'essere opposta alla *physis* (lo spirito), Gehlen comincia a comporre il suo complesso schema antropologico, capace di sintetizzare presupposti apparentemente inconciliabili tra loro: la ricerca di una differenza sostanziale, non graduale, tra uomo e animale, la necessità di rinvenire questa distinzione nel mondo della natura, non in un principio

² *Ibid.*, p. 63.

metafisico, il riconoscimento nell'ambito del *bios* umano di una inesorabile indeterminatezza di pulsioni e istinti, sotto la cui pressione angosciosa sta l'esistenza umana, impegnata nel costante tentativo di ricondurre l'informe vitale entro categorie oggettive, come quella di azione, caratteristica specifica dell'essere umano.

Unificando tali premesse, è possibile avviare la costruzione di un sistema di organizzazione razionale dell'esperienza, il quale: «deve tener fermo a una legge strutturale particolare, la quale è la medesima in *tutte* le peculiari caratteristiche umane, e va compresa muovendo dal progetto posto in essere dalla natura di un *essere che agisce*»³.

È il tema del linguaggio, che Gehlen sviluppa riconoscendo in Herder il suo legittimo precursore, a introdurre il significato più ricco e fecondo della teoria dell'azione, ossia la circolarità di un'esperienza che solo in forza del suo dialogo con il mondo può oggettivarsi e in assenza di questo scambio essa non perverrebbe mai alla sua stabilizzazione (che resta però sempre provvisoria). L'Io è, infatti, originariamente indistinto rispetto al mondo, non può opporsi ad alcun non-io perché non ha ancora sperimentato la risposta del mondo esterno alle sue pulsioni interne: solo nel momento in cui a questo magma pulsionale si oppone e resiste qualcosa, il soggetto sperimenta l'autoavvertimento estraniato della propria attività, ed è solo allora che dall'indeterminatezza del flusso vitale si erge un'individualità che gradualmente e ricorsivamente impara ad agire nel mondo.

L'azione, infatti, non può essere interpretata soltanto come un semplice atto pragmatico di trasformazione della natura, ma come un prendere posizione innanzitutto, verso il mondo e *quindi* se stessi, un interpretare ogni tipo di circostanze naturali immettendo se stessi nelle cose e permettendo a queste di concretere nella nostra interiorità. L'atto con cui si compie questa assimilazione di mondo interno e mondo esterno amplia e approfondisce il concetto gehleniano di azione, svincolandolo dalla mera manipolazione del mondo in vista dei propri scopi. È piuttosto l'azione interpretativa e linguistica a restituire la circolarità dell'umana esperienza, in un processo di reciproca co-determinazione e assimilazione tra la natura dentro di noi (plastica e indeterminata) e la natura fuori di noi (caotica e mutevole): entrambe si stabilizzano e si fissano in forme linguistiche determinate, disponibili e impiegabili in modo libero e illimitato.

La soggettività gehleniana, configurandosi come organismo che agisce per emanciparsi dalla pressione angosciosa della natura in lui e fuori di lui, si impegna costantemente nella

³ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Athenaion, Wiesbaden 1978, tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983, p. 55.

costruzione di un universo simbolico-culturale, così da concentrare e stabilizzare i contenuti empirici in forme obiettive. L'analisi dell'umana esperienza, delle sue leggi e dei suoi meccanismi muove dal presupposto comune all'intera riflessione gehleniana: porre entro strutture stabili e oggettive i contenuti di un'esperienza caotica e mutevole.

L'interesse di Gehlen per la filosofia del linguaggio nasce perciò dal medesimo tentativo, operato sia negli scritti preantropologici sia in quelli successivi al 1940, di ricondurre il molteplice, l'instabile, l'informe che si dà nell'esperienza vitale entro le forme determinate della conoscenza e dell'azione. Dell'azione si è detto che essa, prima ancora di essere «l'attività indirizzata alla modificazione degli scopi della natura in vista degli scopi dell'uomo»⁴, si manifesta come la totalità degli «atti del suo prendere posizione»⁵, ossia del suo posizionarsi rispetto a se stesso e rispetto all'esterno, nell'ambiguità di un movimento che traduce la reciprocità tra una ricchezza di stimoli esterni e un profluvio di pulsioni interne.

La soggettività si costituisce nell'incontro tra queste due dimensioni: una dotazione pulsionale e un ambiente naturale, ognuno dei due termini è specchio dell'altro, ne riflette l'ampiezza e la configurazione. Il punto è che soltanto nella soggettività umana il binomio pulsioni-natura è indeterminato, plastico e variabile, laddove invece in qualsiasi altro essere vivente si dà una specifica determinazione reciproca tra gli scopi delle pulsioni e gli oggetti su cui esse si indirizzano, un perfetto equilibrio restituito dal meccanismo stimolo-risposta. Nell'uomo, pertanto, l'indeterminatezza del carico pulsionale riflette la cangiante varietà di un mondo sempre da conquistare, stabilizzare, costringere entro le forme obiettive dei simboli culturali.

La dimensione culturale, ossia la natura trasformata dall'uomo in senso utile alla sua vita, si fonda sull'inibizione delle spinte pulsionali: questo atto rientra nella logica stabilizzatrice di una soggettività aperta al mondo, che si trova nella necessità di arginare, contenere, porre entro strutture d'ordine un flusso inarrestabile, caotico e indeterminato di forze sprigionate dalla reciprocità di mondo interno e mondo esterno, dalla comunicatività di un'esperienza che solo attraverso l'incontro-scontro con l'altro, con l'oggettività del non-io, può autocostruirsi e retroagire su se stessa, portando a determinazione una soggettività originariamente indistinta rispetto al mondo esterno.

⁴ Id., *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen* (1961), tr. it. *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, trad. di S. Cremaschi, a cura di V. Rasini, Il Mulino, Bologna 2005, p. 36.

⁵ Id., *L'uomo*, cit., p. 58.

L'uomo, privo di armi naturali e istinti completi, è caratterizzato da un'eccedenza pulsionale che lo costringe a mettere in atto la capacità inibitoria che di fondo pone la premessa per il suo agire, poiché gli apre uno spazio di libertà, dato dalla vittoria sulle sue pulsioni, dal quale è possibile pianificare e controllare i propri comportamenti, ignorando il proprio corpo e rimandando la soddisfazione degli impulsi. In questo spazio, nato da una rottura dell'equilibrio organismo-ambiente, nasce la coscienza.

La questione della coscienza è di fondamentale importanza per affrontare il problema dell'uomo muovendo da un presupposto empirico. Se la tradizione filosofica occidentale fa della coscienza un atto di appercezione, mediante il quale l'io coglie se stesso in un'unità indissolubile di forme a priori, facendo di quest'atto un'operazione fondativa dello stesso processo di conoscenza (non è possibile la conoscenza senza un io che guidi e preordini l'atto cognitivo stesso), in Gehlen la coscienza sorge dall'incontro tra il mondo e una soggettività non ancora stabilizzata nella solida unità del proprio io.

I processi sensomotori con cui l'uomo, durante i primi anni di vita, impara a padroneggiare i propri strumenti motori e linguistici e ad acquisire il dominio panoramico sul mondo esterno, sono regolati dal meccanismo di autoavvertimento estraniato della propria attività: la mano che tocca sente di toccare, il suono emesso è al contempo suono udito. Il ritorno dell'informazione (visiva, tattile o fonetica) costituisce il tramite attraverso il quale il mondo esterno, con le sue qualità e determinazioni, viene cointessuto e inglobato nel mondo interno. L'autoavvertimento estraniato della nostra stessa attività innesca un processo di autoriconoscimento, per cui il soggetto scopre se stesso come causa di quelle impressioni sensibili, ma ciò non basta ancora per la costituzione della coscienza. Occorre la risposta del mondo, ossia il ritorno dell'informazione al soggetto percepiente, ma la circolarità di questo processo è necessariamente interrotta dall'eccesso pulsionale che caratterizza l'essere umano. Il meccanismo stimolo-risposta in cui si svolge la vita animale è invece regolato da un automatismo che non lascia spazio alla pianificazione dell'agire. Il ritorno dell'informazione, infatti, considerata l'incompiutezza della natura umana e la sua assenza di specializzazione organico-istintuale, può segnalare all'uomo l'imminenza di un pericolo, un impedimento, un ostacolo cui l'uomo, a causa della propria sprovvedutezza biologica, non è in grado di reagire. A questo punto, la circolarità tra mondo interno e mondo esterno si interrompe, il circuito della motricità si spezza e si apre uno spazio tra le pulsioni originarie e le azioni necessarie per il loro soddisfacimento. In questo spazio sorge l'umana coscienza, che interviene per elaborare e pianificare le strategie necessarie per la predisposizione dell'agire, servendosi dei

simboli (nuclei di senso esperibili con un minimo di prestazioni) elaborati dal meccanismo esonerante della nostra esperienza. «La coscienza scaturisce palesemente dalla percezione, nel senso di un controllo e di un “dosaggio” del comportamento già di fronte a fonti di stimolo lontane»⁶. Individuando nel sistema percettivo l'origine della coscienza, Gehlen ne fa il 'riflesso' della capacità di agire.

Il costituirsi di una coscienza stabile e unitaria è reso possibile dall'unificazione della vita interiore: «L'interno dell'uomo non è per questo una istanza solo nei centri coscienti di decisione responsabile ma lo è anche fin nell'oscurità vegetativa»⁷. La nascita della coscienza nell'uomo avviene, dunque, soltanto dopo che si sia compiuto il processo di strutturazione della vita pulsionale, soltanto dopo che la comunicatività dell'esperienza abbia immesso i contenuti dell'agire nell'interiorità e trasposto nel mondo esterno le energie pulsionali suscettibili di appagamento. La coscienza sorge dunque nello spazio aperto dallo iato sensomotore, ossia nell'emancipazione del sistema motorio da figure di comportamento innate e saldamente legate all'ereditarietà.

La prima manifestazione della coscienza è quindi di carattere strumentale, ossia interagisce con la natura ponendola al proprio servizio. Divenendo signore e dominatore della natura, l'uomo rivolge la stessa volontà di sapere verso i contenuti della morale, della religione, del diritto, facendone il vasto, ricco e complesso ambito delle scienze dello spirito. Così, dalla volontà di sapienza e potenza propria della coscienza strumentale, fondata sullo studio scientifico della natura, sorge, come epifenomeno, la coscienza storica, che si propone di elaborare criteri di scientificità per lo studio dello spirito. La coscienza storica interviene solo dopo che la coscienza strumentale abbia percorso fino in fondo tutti i gradi del suo sviluppo, generando l'illusione nell'uomo di poter dominare oltre che il mondo della natura, tramite la scienza e la tecnica, anche il mondo dello spirito, attraverso la riflessione e la comprensione. Invece, nel comportamento ideativo non strumentale, ossia in certi atti che l'uomo compie contro determinate sue pulsioni, è possibile rintracciare l'imposizione di scopi e obbligazioni ritenuti fini a se stessi, ossia validi 'per sé'. Il dovere scaturito dalla coscienza ideativa non è costruito secondo la formula dell'imperativo ipotetico: l'opportunità che da esso scaturisce è 'secondaria', ossia si manifesta in modo non intenzionale. In questo contesto l'assolvimento di un obbligo non è funzionale rispetto a uno scopo, ma è un atto di fede, dunque fine a se stesso e disinteressato.

⁶ *Ibid.*, p. 95.

⁷ *Ibid.*, p. 233.

Per Gehlen la stabilità delle istituzioni dipende proprio dal grado di sviluppo della coscienza ascetico-ideativa, che rielabora le spinte pulsionali dirigendole verso l'esterno: questi flussi di energia vengono poi convogliati e trasposti su un'alterità, un non-io (l'animale-totem), in cui il gruppo si identifica e da questa identificazione ricava ulteriori norme inibitrici e regolatrici del comportamento sociale.

È questa eccezionale declinazione del *bios* che fa dell'essere umano un essere unico in natura, protagonista di un sentiero evolutivo mai altrimenti battuto. L'esaltazione del possibile contro il determinato è ammissibile solo come ideale regolativo, volto alla correzione dell'eccessiva artificialità dell'esistenza, fonte di nevrosi e alienazione per l'uomo. La vera sfida della vita comunitaria, dunque, consiste nella regolazione dell'irriducibile distanza dell'uomo con se stesso, con la sua sfera pulsionale e istintuale, e nella ricerca costante di un equilibrio sempre provvisorio tra cultura e natura.

CAPITOLO I

La soggettività tra spirito e azione

1.1 I fondamenti della filosofia dell'esperienza

L'oscura indeterminatezza di una realtà costantemente esposta al rischio di franare nel caos dello stato di natura attraversa l'intero *corpus* gehleniano. Dalla Dissertazione di laurea del 1927, *Zur theorie der Setzung und des setzungshaften Wissens bei Driesch*, fino alla teoria sociale, sviluppatasi compiutamente negli scritti degli anni '60 del secolo scorso, Gehlen si impegna a costruire un sistema di organizzazione razionale dell'esperienza, che inizialmente individua nell'azione trascendentale, in seguito nell'unità della natura, infine negli istinti sociali definiti. Non solo la logica del pensiero, ma anche la nostra stessa esistenza è minacciata dal rifluire in un informe originario resistente a ogni tentativo di determinazione.

La soggettività sembra emergere come forma dalla *chora* platonica, come istanza (mai definitivamente soddisfatta)⁸ stabilizzatrice e generativa di un mondo dominabile attraverso l'obiettivazione e la simbolizzazione dei contenuti empirici⁹. A questa tesi, presente nelle opere di carattere antropologico, Gehlen perviene soltanto dopo aver compiuto una profonda analisi dell'irrazionalità dell'esistenza, mai del tutto padroneggiata dalla sintesi categoriale. Tramontato il dominio assoluto della ragione scientifica, Gehlen muove da un presupposto diametralmente opposto a quello della filosofia positivista, ossia dal riconoscimento di una realtà irriducibile al concetto, che egli individua nell'esperienza così come essa si dà nell'indeterminatezza della vita.

In *Zur theorie der Setzung und des setzungshaften Wissens bei Driesch* il problema su cui si impegna l'autore è se questo tipo di realtà possa essere in qualche modo dominabile dal soggetto (attraverso una forma di comprensione prelogica), oppure se si debba riconoscerne la refrattarietà rispetto a ogni tipo di conoscenza.

⁸Ne *L'uomo*, cit., Gehlen propone l'immagine di una soggettività sottoposta a una tempesta di impulsi non indirizzati verso un oggetto specifico ma che si fondono e si convertono continuamente gli uni negli altri. Sopraffatto dall'indeterminatezza di un *bios* indomabile, il soggetto si trasforma dal Prometeo previdente e attivo al Sisifo che giorno dopo giorno non sfugge alla dolorosa realtà, ma anzi l'affronta coraggiosamente, continuando a trascinare sulla cima della montagna il macigno che però ogni volta rotolerà in basso, rendendo vano l'immane lavoro.

Nel suo esordio filosofico e in opposizione al neokantismo, Gehlen fa propri gli assunti della filosofia della vita e della fenomenologia scheleriana, quest'ultima presto abbandonata in favore di una filosofia dell'esperienza vissuta, non priva di influssi schopenhaueriani. L'orizzonte di indagine di questo scritto resta, tuttavia, di carattere epistemologico: l'interesse dell'autore è dimostrare se e come sia possibile una scienza rigorosa dell'irrazionale, intendendolo come carica energetica in continua trasformazione, una forza vitale cieca e inconsapevole, priva di forme e determinazioni originarie, che l'uomo incessantemente tenta di governare attraverso la sintesi dell'intelletto, ma che puntualmente gli sfugge.

In opposizione a Driesch, suo maestro, Gehlen sostiene l'originarietà dell'irrazionale, ossia la sua inconciliabilità con le strutture logiche del pensiero discorsivo, preposto alla sussunzione dei fenomeni entro le forme a priori dell'intelletto. Il fenomeno, nella fase iniziale del pensiero gehleniano, non è, come per Driesch, un contenuto non ancora razionale ma suscettibile di diventarlo, non è una materia indeterminata in attesa di ricevere forma e ordine dal concetto. Il fenomeno è una originaria datità vivente, è l'esperienza che si dà in un contatto immediato con la vita e che resiste indefettibilmente a ogni tentativo di determinazione razionale¹⁰.

Dunque, se all'apriori che guida e preordina l'esperienza dell'uomo nel mondo si oppone un'esperienza che si sottrae costantemente alle strutture trascendentali del pensiero, allora la conoscenza necessaria e oggettiva dell'irrazionale diventa problematica. In *Zur Theorie der Setzung und des setzungshaften Wissens bei Driesch*, Gehlen si rivela scettico rispetto alla possibilità di una scienza rigorosa dell'irrazionale: come rilevato da d'Anna, «Una critica della capacità della conoscenza logica avrebbe come controparte, nel caso riesca, una teoria positiva dell'irrazionale»¹¹. La costruzione di una scienza rigorosa dell'irrazionale è un compito che Gehlen preannuncia nella Dissertazione del '27 e lascia da assolvere alle opere successive, dove si manterrà lontano dall'intuizionismo logico e fenomenologico, che fonda la necessità e l'universalità della conoscenza non sulle strutture formali dell'intelletto, ma sui contenuti esperienziali colti in modo immediato e prelogico dall'intuizione eidetica.

¹⁰ Per V. d'Anna, *L'uomo fra natura e cultura. Arnold Gehlen e il moderno*, CLUEB, Bologna 2001, p. 8, «Più forte è il senso dell'irrazionale nella prima opera, perché più forte è l'intenzione di assumerlo alla luce del concetto: in una relazione che realtà è uno scarto. Proprio il fatto che, solo ciò che si dà nei contenuti oggettivi del pensiero, rientra nella conoscenza, ha come conseguenza che, ciò che non vi rientra, è inconoscibile».

¹¹ A. Gehlen, *Zur Theorie der Setzung und des setzungshaften Wissens*, in *Philosophische Schriften* (1925-1933), a cura di L. Samson, Frankfurt am Main, Klostermann 1978, p. 29, in V. d'Anna, cit., p. 15.

Per Gehlen, invece, anche se l'esperienza dovesse essere colta in modo preconettuale, ossia attraverso l'intuizione, essa potrà pervenire alla propria autocomprensione soltanto nella forma del concetto, ossia trasferendo un contenuto empirico ancora privo di determinazioni in una struttura razionale. Qualora la conversione dell'intuizione in concetto non fosse possibile, alla filosofia non resta che giudicare quel contenuto empirico come un dato irrazionale, ossia non suscettibile di comprensione intellettuale.

Irrazionalità generali del sapere sono anche quelle del concetto. Oggettivamente la cosa è chiara e anche una vecchia questione. So di un oggetto solo in quanto concetto. Ammettiamo pure che lo possa 'avere' in qualche altro modo. Vi sono sicuramente modi di intendere preconettuali. Ma sembra una legge psichica, e forse più che psichica, che tali intuizioni e moti si adempiano tramite qualcosa solo se elevati a forma di concetto¹².

Ciò che sfugge alle determinazioni concettuali costituisce il presupposto della conoscenza stessa, ossia quel *quid* inobiettivabile cui possiamo pervenire solo per via negativa, negandogli quelle caratteristiche che riferiamo a contenuti logicamente determinabili¹³. Se riconduciamo l'*Erleben* alle sue determinazioni oggettive, se proviamo a convertirlo in un concetto, inevitabilmente smarriremo la pienezza e l'intensità vitale di cui esso è portatore. Il concetto conserva i significati delle esperienze in quanto li traspone in strutture di ordine, ma, nel compiere tale operazione, lascia sullo sfondo una forza vitale che non può rientrare in esso, perché è proprio grazie alla mediazione del concetto che essa perviene alla sua autocomprensione. L'esperienza diventa chiara a se stessa soltanto passando attraverso qualcosa di estraneo: solo attraverso l'oggettivazione dei contenuti e la trasposizione dei vissuti in strutture concettuali è possibile costruire il sapere, il cui fondamento è costituito, per Gehlen, dallo scarto tra ciò che rientra e ciò che sfugge alle sue stesse forme.

¹² A. Gehlen, *Zur Theorie der Setzung und des setzungschaffenden Wissens*, in *Philosophische Schriften I* (1925-1933), cit., p. 25, in V. d'Anna, cit., p. 16.

¹³ Solo due anni prima veniva data alle stampe *Non chiederci la parola* di Eugenio Montale, dove il poeta si esprimeva sull'orrore della Grande Guerra, sulle strazianti ripercussioni che essa produsse nell'animo umano, sulla devastazione morale dell'uomo contemporaneo: «Non chiederci la parola che squadri da ogni lato / l'animo nostro informe [...] Non domandarci la formula che mondi possa aprirti / sì qualche storta sillaba e secca come un ramo./ Codesto solo oggi possiamo dirti,/ ciò che non siamo, ciò che non vogliamo», *Ossi di seppia*, Piero Gobetti Edizioni, Torino 1925. La parola poetica si arresta dinanzi allo sgomento del nulla e del vuoto, metafisici e assiologici, in cui si dissolve la società contemporanea. Anche il discorso filosofico, secondo Gehlen, in prima istanza rinuncia alla determinazione razionale di ciò che si sottrae alla categorizzazione dell'intelletto. Tuttavia, proprio il riconoscimento dell'irriducibilità della vita alle forme del concetto, segna l'inizio di un nuovo percorso teoretico, dove il dato refrattario all'oggettività logico-gnoseologica diventa il presupposto fondativo della conoscenza stessa.

L'originaria irrazionalità dell'esperienza è dunque, paradossalmente, la condizione di esistenza della conoscenza razionale e della sintesi dell'intelletto, poiché solo a partire dallo scarto tra forma e vita, fra ciò che resiste e ciò che si lascia catturare dai contorni definiti dei concetti, ci consente di qualificare come ir-razionale il residuo della trasposizione dei contenuti empirici in sistemi di ordine. L'irrazionale, allora, si coglie nell'immediatezza dell'intuizione, ma si comprende solo per via negativa, ossia solo trasferendolo su un livello che gli è estraneo (la logica) e prendendo atto di quanto si perde in questo processo di traslazione¹⁴. Proprio questo scarto, fra l'esperienza vissuta nella sua carica dinamica e i suoi referenti di contenuto (che le sono sì estranei ma indispensabili per la conoscenza), ossia fra la soggettività di un'esperienza carica di forza vitale e l'oggettività di un referente estraneo all'esperienza, costituisce il nucleo fondativo della riflessione gehleniana.

Nello scritto di abilitazione all'insegnamento del 1931, *Wirklicher und unwirklicher Geist*, la tensione tra questi due poli opposti scomparirà per poi riaffiorare nel periodo idealistico e negli scritti antropologici. Mentre Driesch aveva concepito il farsi razionale progressivo dell'esperienza, Gehlen ne riconosce l'irriducibilità al pensiero e alla determinazione razionale, poiché tra gli oggetti della conoscenza esistono relazioni strutturali che fuoriescono dal sapere e non possono ricadervi dentro, dato che ne costituiscono il presupposto fondante. Non la logica dell'intelletto, ma la pregnante realtà della vita governa e orienta l'esperienza dell'uomo nel mondo, come condizione della conoscenza che non entra nella conoscenza: «Un sistema filosofico è pensabile solo come deduzione empiricamente condotta a partire da un tutto assunto intuitivamente e prelogicamente. Qui Schopenhauer rappresenta un grosso esempio»¹⁵.

Le analogie con Schopenhauer per il momento non vanno oltre al riconoscimento di una vita assunta in modo precategoriale, né si svilupperanno successivamente nella direzione di uno specifico sapere dell'irrazionale, capace di riportare entro un'unica logica soggettivo e oggettivo, spirito e materia, Io e mondo. Nella dissertazione di laurea Gehlen si limita alla dimostrazione che il pensiero logico ha premesse e referenti extralogici, ossia sorge da un nucleo vitale inobiettivabile e irrazionale.

¹⁴ Per V. d'Anna, *op. cit.*, «Il punto di arrivo di *Zur Theorie der Setzung und des setzungschafte[n] Wissens* è un paradosso che ritornerà negli scritti di antropologia filosofica, per cui l'esperienza non solo giunge a comprensione ma anche a realizzazione in forza di un termine oggettivo di riferimento che le è al fondo estrinseco. Dall'estraneazione non usciamo, anzi essa, come luogo del darsi della nostra esperienza nella conoscenza prima (nel lavoro giovanile su Driesch) e nelle istituzioni poi (negli scritti della maturità), sarà segno più che di impotenza di libertà», p. 16.

¹⁵ *Ibid.*, p. 70.

Dell'irrazionale, tuttavia, bisogna pur rendere conto e ragione, a meno che non si preferisca accoglierlo come un dato amorfo, di fronte al quale il pensiero ammutolisce. Gehlen preferisce evitare di classificarlo, con Kant, come limite mobile interno alla conoscenza, lo considera piuttosto come una datità vivente insediata su una sua propria logica. Se in *Zur Theorie der Setzung und des setzungschafften Wissens* la vita viene pensata come una forza irriducibile alla logica del pensiero discorsivo, in *Wirklicher und unwirklicher Geist* alla vita viene riconosciuta una sua propria logica, un sistema di ordine che la struttura e l'articola dall'interno. Successivamente, negli scritti antropologici, Gehlen cercherà una terza via rispetto a questo rigido dualismo: di una vita opposta e refrattaria ai sistemi di ordine e una vita strutturata e formata secondo un ordine suo proprio. La strada sarà rintracciata nella *Handlungslehre*, in un concetto di azione inteso come sintesi di razionale e irrazionale, in quanto l'azione muove dall'oscura indeterminatezza di una inesorabile eccedenza pulsionale ma al contempo si struttura in schemi razionali che la rendono obiettiva, quindi migliorabile e ripetibile all'infinito.

I referenti problematici saranno il naturalismo di Nietzsche e il pragmatismo di Dewey, sempre più sullo sfondo resterà la *Lebensphilosophie*, comparsa in prima linea solo in *Wirklicher und unwirklicher Geist*.

È solo in quest'opera, infatti, che Gehlen cerca di portare alla luce l'«inconscia logicità della vita vitale»¹⁶, avvicinandosi all'esistenzialismo di Jaspers e alla filosofia della vita di Bergson. Inoltre, lo scritto di abilitazione costituisce un importante snodo teoretico all'interno della sua produzione letteraria, poiché proprio in esso emerge il concetto di azione, che negli scritti antropologici si connoterà in senso pragmatico-strumentale¹⁷.

In questa fase della sua riflessione, Gehlen non può ancora pensare l'azione in questo modo, poiché forte è la volontà di conquistare il fondo oscuro e indeterminato della vita, riconoscendovi un ordine interno di cui potersi appropriare e da poter interiorizzare, così da partecipare in modo attivo alla totalità dinamica e fluente della vita. Intendendo l'azione in senso strumentale, invece, l'indeterminato delle forze vitali risulta essere

¹⁶ A. Gehlen, *Wirklicher und unwirklicher Geist. Eine philosophische Untersuchung in der Methode absoluter Phänomenologie*, in: *Philosophische Schriften*, I, cit., p. 284.

¹⁷ Secondo V. d'Anna, *op. cit.*, la formulazione del concetto di azione consente a Gehlen di individuare uno schema obiettivo attraverso il quale padroneggiare e stabilizzare i contenuti empirici. Questa struttura di ordine attraversa tutta l'opera gehleniana, riproponendosi con forme e finalità differenti: «Pur nella diversità delle prospettive, resta l'idea che la vita si dà nei contenuti obiettivi di un agire, che di volta in volta può essere caratterizzato in senso ontologico (in *Wirklicher und unwirklicher Geist*), idealistico-naturalistico (in *Theorie der Willensfreiheit*), antropologico (in *L'uomo*) e storico in quanto dentro le istituzioni (in *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*). Passando dal primato dell'*Erleben* a quello dello spirito oggettivo, resta l'esigenza della scoperta di un luogo in cui le potenze oscure al fondo dell'esperienza siano, se non conquistate a un ordine di senso, almeno messe sotto controllo», p. 20.

ancora estraneo alla soggettività agente, che, non riconoscendogli una logica interna ma solo una pura carica energetica, si pone nei suoi confronti con un atteggiamento di dominio. Ma se l'irrazionalità delle potenze vitali è irriducibile alla logica del pensiero discorsivo (tesi cui perviene in *Zur Theorie der Setzung und des setzungshaften Wissens*), il tentativo di espugnare l'indeterminato della vita è destinato a fallire, poiché esso può essere solo ricacciato all'indietro o spinto sullo sfondo, ma mai pienamente convertito in schemi e strutture razionali.

Con l'azione trascendentale, invece, la soggettività può conquistare completamente le potenze vitali, compenetrandole e al contempo lasciandosi pervadere. La realtà del mondo, in questo modo, da potenza esterna diventa interna alla nostra esperienza e vi ricade dentro senza residui. In questo contesto, l'azione si connota come luogo di scoperta dell'altro nel tutto della vita; a questa modalità di esistenza che Gehlen heideggerianamente definisce "autentica", l'autore contrappone l'agire inautentico o l'inazione, in un rimando dialettico più vicino a Kierkegaard che a Hegel, in quanto fondato più sul salto e lo scarto che sulla mediazione. L'opera del '31, oltre a introdurre il concetto di azione, segna l'ingresso del naturalismo nietzscheano nella filosofia gehleniana.

Con il trionfo della ragione illuministica, la soggettività esperisce il distacco dello spirito dalle fonti della vita naturale, che ne determina il depotenziamento e il ripiegamento su di sé. Mentre per Nietzsche l'uomo è affetto da un eccesso di memoria storica, che causa una diminuzione della forza della vita¹⁸, per Gehlen la patologia consiste in un soggettivismo esasperato, che cronicamente tenta di imporsi sull'esteriorità del mondo, piegando in questo modo l'altro al proprio volere e ai propri desideri. La frustrazione generata da questo tentativo mai riuscito costituisce, tuttavia, il primo impulso per la riflessione filosofica, poiché lo spirito, ripiegando su se stesso, scava nell'interiorità dell'uomo ampliando e approfondendo la sua capacità di riflessione.

Come in Jaspers, anche in Gehlen l'esistenza si dà come conflittualità e contraddizione:

¹⁸ «Ma è malata, questa vita incatenata, e deve essere salvata. È malata cronica e soffre non solo per il ricordo delle sue catene – soffre (cosa che a noi riguarda particolarmente) della *malattia della storia*. L'eccesso di storia ha attaccato la forza plastica della vita, essa non riesce più a servirsi del passato come alimento sostanzioso. Il male è terribile! Se la gioventù non possedesse il dono chiaroveggente della natura, allora nessuno saprebbe che è un male e che un paradiso della salute è andato perduto. Ma la stessa gioventù indovina anche con l'istinto terapeutico della stessa natura come si può riottenere questo paradiso, conosce gli impiastri e le medicine contro la malattia della storia, contro l'eccesso di storico: come si chiamano?», F. Nietzsche, *Sull'utilità danno della storia per la vita* (1874), tr. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1974, p. 35.

Sostengo quindi che, del tutto non ateoreticamente e del tutto originariamente, vi sono modi dell'esperienza della realtà e dell'esserci, i quali, in sé contraddittori, sono passibili di venire descritti solo in termini implicitamente configgenti, anzi che questa essenziale, situazionale problematica è un primo impulso a un atteggiamento che si può chiamare filosofico, che viene caratterizzato dal suo intendere innanzitutto e affatto in generale, stati di esperienze in cui la lacerazione interiore ed esteriore è stata sostituita da una realtà aproblematica¹⁹.

Divenendo coscienti dei conflitti immanenti all'esistenza, si rompe l'unità ingenua dell'uomo con la natura, ma è proprio in questa circostanza che si verifica il momento decisivo della scelta e del salto da un grado inferiore a uno superiore dell'essere, tra il ripiegamento in sé nella logica del pensiero (che tenta vanamente di conquistare la potenza vitale del mondo) e l'azione trascendentale, che consente la partecipazione della soggettività alla totalità della vita. All'ingenua unità della giovinezza si contrappone dialetticamente una frattura, data dalle contraddizioni immanenti all'essere, che può essere superata solo grazie all'azione, la quale ricomponе l'unità perduta in quella che Gehlen chiama *situazione fondamentale*²⁰. L'amore, l'amicizia, gli affetti familiari, costituiscono situazioni in cui l'altro si dà nella sua concreta ed effettiva individualità, non nell'astratta generalità del pensiero. La totalità dinamica della vita si concentra in tutta la sua pienezza e intensità proprio in questo tipo di relazione, dove la separazione tra le soggettività si risolve in un'unità di affetti, di intenti, di azioni e in questa unità la soggettività vi ritrova l'espressione del tutto della vita. Evidente è l'influenza del concetto jaspersiano di *situazione*:

¹⁹ A. Gehlen, *Wirklicher und unwirklicher Geist*, cit., p. 121.

²⁰ Nella riflessione sul recupero della vita come luogo di mediazione si registrano risonanze degli scritti di Hegel sull'amore: «Unificazione vera, amore vero e proprio, ha luogo solo fra viventi che sono eguali in potenza, e che, quindi, sono viventi l'uno per l'altro nel modo più completo, e per nessun lato l'uno è morto rispetto all'altro. L'amore esclude ogni opposizione; esso non è intelletto, le cui relazioni lasciano sempre il molteplice come molteplice, e la cui stessa unità sono delle opposizioni; esso non è ragione che oppone assolutamente al determinato il suo determinare; non è nulla di limitante, nulla di limitato, nulla di finito; l'amore è un sentimento, ma non un sentimento singolo: dal sentimento singolo, poiché è solo vita parziale e non vita intera, la vita si spinge fino a sciogliersi e a disperdersi nella molteplicità dei sentimenti per trovare se stessa in questo tutto della molteplicità. Nell'amore questo tutto non è contenuto come somma di parti particolari, di molti separati; nell'amore si trova la vita stessa come una duplicazione di se stessa, e come sua unità; partendo dall'unità non sviluppata, la vita ha percorso nella sua formazione il ciclo che conduce a una unità completa³. Di contro all'unità non sviluppata stavano la possibilità della separazione e il mondo; durante lo sviluppo la riflessione produceva sempre più opposizioni, che venivano unificate nell'impulso soddisfatto, fin che la riflessione oppone all'uomo il suo stesso tutto; l'amore infine, distruggendo completamente l'oggettività, toglie la riflessione, sottrae all'opposto ogni carattere di estraneità, e la vita trova se stessa senza ulteriore difetto. Nell'amore rimane ancora il separato, ma non più come separato, bensì come unito; e il vivente sente il vivente», G. W. F. Hegel, *L'amore, in Scritti teologici giovanili* (1798), a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1977, p. 528.

Questa è dunque la situazione: la realtà tendente a un momento, a un punto intimamente vicino, in cui il suo più profondo enigma e la sua più profonda assenza, l'individuazione, si manifestano nel modo più pieno. Venuti interamente a sé di fronte e insieme all'altro, e quindi al fondamento comune, nell'assoluto sentimento della forza e del piacere dell'essere, nella pace profonda, allora in qualche modo si è tutto quel che c'è²¹.

In *Wirklicher und unwirklicher Geist* Gehlen distingue tra affetti che portano alla luce l'individualità dell'altro e quelli opposti, come la gelosia e il risentimento, che introducono a un piano impersonale dell'esperienza. Anche in *Der Mensch* tornerà il tema della patologia degli affetti, quando la riflessione gehleniana si concentrerà sull'agire risucchiato dall'automatismo della ripetizione. Il focus di indagine non sarà più l'*Erleben*, ma la capacità delle istituzioni di gestire dall'alto le pulsioni vitali. Alla costruzione di un'etica materiale dei valori e di una fenomenologia della vita emotiva (strada percorsa da Scheler), Gehlen preferisce la riflessione sull'uomo e la sua esperienza nel mondo²². L'indeterminatezza delle potenze vitali continuerà a essere il terreno su cui si edifica la sua riflessione filosofica ma gli orientamenti e gli strumenti concettuali adoperati per l'analisi dell'esperienza differiranno notevolmente.

²¹ K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, tr. di V. Loriga, Astrolabio, Roma 1950, p. 135, in V. d'Anna, p. 27.

²² Per V. d'Anna, *op. cit.*, «Gehlen è più vicino a Bergson che a Scheler: della vita, con una riflessione immanente, seguendola nei suoi gradi di concentrazione, si tratta di riportare alla luce la logica interna. A partire da *Wirklicher und unwirklicher Geist* si viene ad aprire un discorso che dalla *Lebensphilosophie* tenderà a inclinare verso l'idealismo prima e il pragmatismo poi, ma sempre si atterrà all'uomo, non uscendo mai dal terreno di una filosofia dell'esperienza. Dalla metafisica dell'esistenza all'antropologia filosofica e alla dottrina delle istituzioni, passando per l'idealismo, in varie formulazioni ritorna sempre la medesima istanza: della messa in luce della logica che governa la nostra esperienza. Il terreno è eminentemente descrittivo, ma non al fine di arrivare all'enucleazione di essenze atemporali, ma all'opposto, mostrando le direttrici lungo cui corre la nostra vita, perché noi si possa conquistare quel rapporto produttivo con la realtà che oggi, nel mondo moderno, non pare venirsi a dare. In tutto il suo pensiero Gehlen vuole vedere saldamente insediata l'esperienza nelle cose perché la vede minacciata, nell'età della tecnica, dal pericolo della decadenza. Quello che ora è polemica nei confronti di un'esistenza problematica tutta chiusa nel solipsismo della coscienza si farà, nelle opere della maturità, denuncia dei mali del soggettivismo moderno: per l'affermarsi – passando a un atteggiamento, dopo essere stato di recupero, di rifiuto della *Lebensphilosophie* – del primato del vissuto dell'esperienza. Sempre resterà il riconoscimento del valore dell'oggettività, in un mondo in cui l'esistenza corre il rischio di sprofondare nel vischioso dell'interiorità», p. 32.

1.2 L'idealismo e i risultati di Schopenhauer

Fino al 1933, Gehlen oscilla tra l'approccio fenomenologico e una metafisica della vita curvata in senso esistenzialistico, mentre nel 1940, con la pubblicazione di *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, la sua speculazione si manterrà sul terreno dell'antropologia, per poi culminare negli studi di sociologia e filosofia delle istituzioni. Negli anni tra il '33 e il '35 si compie invece la svolta idealistica, a partire dallo scritto *Theorie der Willensfreiheit*, dove l'irrazionalità delle potenze vitali, amorfa e indeterminata in *Zur Theorie der Setzung*, strutturata in una sua propria logica in *Wirklicher und unwirklicher Geist*, viene sintetizzata e ricompresa nella superiore unità del concetto autotrascendente. Nella tesi di laurea e nello scritto di abilitazione il rapporto fra vita e forma, irrazionale e razionale, qualitativo e quantitativo, viene presentato in termini dicotomici. Il concetto si contrappone alle forze vitali così come la vita autentica, fondata sull'azione trascendentale, si contrappone alla vita inautentica, fondata sul solipsismo di una coscienza incapace di penetrare la realtà delle cose e comprenderle nella loro unità. Con la svolta idealistica, la conquista dell'unità tra pensiero e azione non si dà più nella momentaneità della situazione fondamentale ma nella processualità dialettica tra questi due termini:

Cosa mai si può fare se l'essere lo si incontra solo come dono, se sta solo nella situazione (*Zustand*) e ovviamente l'uomo non può intendere le sue proprie situazioni? Volere qualcosa si fa impossibile, perché azione e volere premettono fede, e non c'è fede dialettica né volere 'come se' [...]. Ma non sta al fondo di talune anime il senso di un compito che sia incondizionato e la lotta per il sapere di quel che si deve *fare*? Fichte ha mostrato che sapere e agire hanno una profonda identità, è chiaro che diventano categorici se affiancati l'un l'altro²³.

A Jaspers Gehlen riconosce il merito di aver concepito l'indeterminabilità dell'essere, tuttavia, per Gehlen questa ineffabilità è espressione del suo stare in una trama di relazioni che solo il pensiero può comprendere. L'essere non si dà in questa o quella determinazione, ma nella totalità delle determinazioni che solo la ragione può ripercorrere sinteticamente, in quanto suscettibile di trasformarsi in azione. Dunque, al 'salto nella fede' di Jaspers, Gehlen oppone la via indicata da Fichte, ossia la riflessione che si traduce

²³ A. Gehlen, *Jaspers' Philosophie* (1932), in: *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften*, Luchterhand, Neuwied/Berlin 1965, pp. 33-34.

in azione²⁴. Attraverso la semplice riflessione, infatti, la realtà ci è data in modo frammentario, nella molteplicità slegata delle diverse possibili determinazioni attribuibili all'essere, nessuna mai pienamente esaustiva. La sintesi dell'intelletto non restituisce la piena unità dell'essere poiché la molteplicità delle determinazioni oggettive viene svuotata dei suoi contenuti vitali e schematizzata nelle strutture formali del pensiero. In questo modo, la soggettività resta ingabbiata in una sterile contrapposizione: o la vuota astrattezza del concetto (identità senza molteplicità) o il fluire caotico e indeterminato dell'essere (molteplicità senza identità). Per riconoscersi appieno nella totalità del mondo, per realizzare compiutamente se stesso nell'azione, il soggetto deve porsi al di sotto dell'oggettività della legge dell'unità della natura. Nell'unità onnicomprensiva della natura soggetto e oggetto, Io e mondo, pensiero e realtà si compenetrano in una trama di relazioni e l'essere emerge proprio da questa relazione tra le parti, che il soggetto riesce a ripercorrere attraverso la ragione, intesa in senso non più trascendentale come in *Wirklicher und unwirklicher Geist*, ma in senso pratico. L'unità di ragione e natura si realizza nel mondo attraverso l'azione, con la quale l'uomo padroneggia, al contempo, l'oggettività del mondo esterno, che si dà come nucleo di resistenza all'agire dell'uomo, e la soggettività delle proprie pulsioni e dei propri desideri.

L'essere si ritrova, allora, non nell'oggettivismo assiologico della fenomenologia di Scheler, non nell'intuizione eidetica che coglie una *quidditas* indipendente dalle determinazioni contingenti e materiali degli enti, ma nel movimento dell'agire, nelle trasformazioni reali che esso è in grado di produrre nel mondo, poiché sintetizzando istanze soggettive e circostanze oggettive, restituisce la pienezza e l'intensità vitale

²⁴ Per V. d'Anna, *op. cit.*, «Ritorna in *Theorie der Willensfreiheit* del 1933 la denuncia dell'esistenza problematica, come vita decaduta nella riflessione; solo che ora se ne esce con la riflessione sulla riflessione: passando dal negativo dell'essere ciascuna cosa in rapporto ad un'altra, al positivo della scoperta dello stare tutte in una realtà comprensiva. Se nel pensiero ogni determinazione la vediamo in quanto passibile di venire superata, non usciamo particolaristico del suo darsi – che nella vita si traduce nell'assoggettamento all'inclinazione naturale. Sulla linea di un recupero della filosofia fichtiana della libertà, la contrapposizione è di impulso e azione, dell'essere determinati in modo necessario dall'oggetto o dal determinare noi liberamente l'oggetto, nella scoperta dello stare la nostra esperienza in una natura che è *causa sui*. Siamo liberi per quanto non soggiaciamo alla tendenza naturale alla felicità. Nell'impulso stiamo in un comportamento reattivo, nell'azione la relazione non è di reciprocità, ma del tipo A è A per quanto B è B; nel senso che in essa abbiamo a che fare con termini che non solo sono distinti ma anche irriducibili, eppure all'interno di una identità fondamentale, per cui ciascuno mentre è per sé è anche per l'altro. Noi siamo pienamente noi stessi come soggetti, nella misura in cui ci poniamo sotto l'oggettività della legge. L'esperienza è dentro l'unità della ragione; il che non contraddice, ma anzi legittima, il suo darsi innanzitutto in noi e poi in forme molteplici. La realtà ha una sostanza logica solo perché il primato spetta all'agire; nel senso che, non è staticamente fissata, passando per le varie determinazioni particolari le ricomprende nella necessità del suo movimento. In un contesto problematico che è sempre meno esistenzialistico e sempre più idealistico, ritorna un'idea già espressa in *Wirklicher und unwirklicher Geist*: con l'azione riportiamo a unità la disunità della riflessione, passando dall'inquieto vagare da un termine all'altro, al ricomporsi di tutti nell'unità del processo», pp. 42-43.

dell'esperienza umana, che, microcosmo in un macrocosmo, realizza l'unità di ragione e natura:

Porre valori al di fuori dell'azione, di cui fissano la determinatezza, significa fare teoretica la morale pratica, poiché allora tutto dipende dall'esattezza e purezza della visione delle essenze, va perduta quindi l'essenza dell'agire come prima è stata perduta l'essenza del pensiero, l'azione diviene sostanzialmente reazione e il suo valore sta nel teoretico²⁵.

Se in *Wirklicher und unwirklicher Geist* la coscienza è riproduzione di ciò che avviene nell'*Erleben*, in *Theorie der Willensfreiheit* la coscienza è la riflessione sulla riflessione, ossia l'autocomprensione della ragione, che si scopre nella sua unità con la natura una volta conquistata la consapevolezza dell'ordine compiuto in cui, essendovi ricompresa, può agire. Nello scritto di abilitazione, pur riconoscendo alla vita una sua logica interna, Gehlen continua a separarla dal pensiero, facendone due termini irriducibili l'uno all'altro; attraverso la svolta idealistica, invece, il filosofo recupera l'unità di vita e pensiero nel circuito dell'azione, che orienta, dirige e modula le forze vitali mediante schemi organizzativi elaborati dalla ragione. Tra vita e pensiero non si dà più un dualismo, ma un legame inscindibile che ne fa gli estremi di un unico segmento lungo in quale corre l'azione. Proprio nella tensione generata dall'opposizione dialettica tra soggetto e oggetto si realizza l'unità della natura, di cui la ragione si appropria mediante la riflessione sulla riflessione, ossia attraverso l'autocomprensione che scaturisce dall'agire pratico.

Inoltre, in *Theorie der Willensfreiheit* compare un tema che diverrà fondamentale nell'edificazione dell'antropologia filosofica gehleniana: l'eccesso pulsionale. Sia negli scritti idealistici, sia in quelli antropologici, l'autore adotta la medesima soluzione alle problematiche poste dalla «libera energia pulsionale non impiegabile in soddisfacenti»²⁶. Soluzione dai contenuti differenti ma dalle medesime forme: l'indeterminatezza delle pulsioni vitali, che mina la stabilità del soggetto lasciandolo in balia di un vorticoso ammasso di forze sprigionato dalla sua interiorità, deve essere posta sotto condizioni oggettive esterne, che le ricomprendano nella totalità organica e onnicomprensiva della natura. Sempre tornerà negli scritti gehleniani il primato dell'oggetto sul soggetto, ossia l'idea che la soggettività da indeterminata si faccia determinata grazie ai contenuti obiettivi dell'azione.

²⁵ A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit*, in *Philosophische Schriften II* (1933-1938) a cura di L. Samson, Klostermann, Frankfurt am Main 1980, p. 69.

²⁶ *Ibid.*, p. 14.

Inizialmente, dunque, l'irrazionalità della vita è riconosciuta nel mondo esterno, attraverso la filosofia della vita declinata in senso esistenzialistico; successivamente, nelle opere della maturità, è rintracciata nel mondo interno ed è intesa prima come eccesso pulsionale, poi come il solipsismo della coscienza postmoderna, che, nel tentativo legittimo di sottrarsi agli automatismi e alle cristallizzazioni della società industriale, si dissolve nell'oscura indeterminatezza della soggettività. La libertà del soggetto si configura allora come l'agire sotto il condizionamento di una legge esterna, che consiste nell'ordine compiuto della natura:

La natura perviene alla propria autentica realtà (*Wirklichkeit*) soltanto come lato naturale di un libero individuo. Questa affermazione vorrebbe dire che nell'uomo si rivela come la natura in quanto tale sia fondata sulla moralità, così che essa raggiunge in un essere libero il suo più ampio sviluppo: che l'organismo, essenzialmente non autonomo, realizza la sua propria determinazione come natura soltanto come organo coscientemente dipendente della libera azione.²⁷

L'abbandono del vitalismo è giustificato dalla volontà di comprendere il nesso di reciprocità tra natura e azione²⁸, dove entrambe sono vicendevolmente mezzo e scopo: evidente è qui il richiamo allo spinozismo, che curva in senso oggettivistico l'idealismo di Fichte. Come rilevato da Fadini:

[...] non si può non rilevare come la natura nel senso di Gehlen richiami la 'sostanza' spinoziana, da intendere proprio come ciò da cui procede l'agire soggettivo. Ora, al di là dell'ovvio riferimento all'*Etica* di Spinoza, è interessante sottolineare come lo 'spinozismo dell'azione' di Gehlen si avvicini a quello 'spinozismo della fisica' con cui Schelling esplicitava ad un certo punto del suo percorso filosofico la sua riflessione e che Hegel vedeva concretato in una 'filosofia della natura' in cui la natura medesima si poneva come 'sostanza assoluta' – nei termini propri di Schelling, la 'filosofia naturale'

²⁷ *Ibid.*, p. 151.

²⁸ A questo proposito, Samson scrive che secondo Gehlen «la natura perviene a se stessa attraverso l'azione e quest'ultima perviene a se stessa attraverso la natura. Entrambe sono reciprocamente fine e mezzo: soltanto come organismo rivolto a (mezzo), la natura perviene a sé (fine). Soltanto quando l'azione si svolge secondo natura (mezzo) e l'assume come guida, allora l'agente perviene alla sua realtà. Questa reciprocità è da afferrare come una 'reciprocità con se stessa', oppure con le parole di Fichte, come una reciprocità che 'non procede da un punto finale, bensì da un punto mediano'. Né la natura (l'essere) né l'azione (la forma) sono il punto d'unione della reciprocità, bensì la relazione tra i due elementi. Di conseguenza due elementi si uniscono nella relazione soltanto con se stessi e si conservano nella mediazione. Come reciprocità con se stessa, il punto d'unione è da intendere come 'vita' (Fichte) o come soggetto, ma non come sostanza», Samson, L., *Naturteleologie und Freiheit bei A. Gehlen*, Alber Freiburg-München 1976, p. 132-33.

si contrappone di fatto alla ‘filosofia trascendentale’, in quanto pone la natura come autonoma, indipendente (come prodotto e produzione insieme)²⁹.

L'autonomia della natura, ossia il sistema di leggi che la governa necessariamente e di cui il soggetto è partecipe nella misura in cui agisce, si configura come un ordine di relazioni tra parti (gli oggetti), che il soggetto può conoscere singolarmente scoprendone le diverse determinazioni particolari e ponendole in successione nella sua coscienza. Tuttavia, questo inquieto procedere da una determinazione a un'altra pone il soggetto in una condizione di illibertà, poiché sempre si dà la frattura tra soggetto e oggetto, tra ragione e natura, tra Io e mondo, frattura che né le pulsioni vitali né il pensiero discorsivo possono ricomporre. Attraverso il desiderio, infatti, il soggetto sperimenta il mondo come centro di resistenza e opposizione ai suoi impulsi, che una volta soddisfatti si ripropongono cronicamente in modo caotico e disordinato, rendendolo dunque schiavo della natura dentro di lui; mediante il pensiero discorsivo il soggetto individua, sì, i nessi causali tra le parti che compongono l'unità armonica della natura, ma non riesce a cogliere, al contempo, il legame tra sé e questa relazione tra parti, limitandosi a contemplare il geometrismo di un essere che gli rimane estraneo, in quanto è pur sempre *oggetto* di conoscenza, dunque separabile e distinguibile dal suo Io.

Solo attraverso l'azione il soggetto si fa libero, poiché vive la natura non più come oggetto separabile da sé ma come contesto all'interno del quale è inglobato in una totalità unitaria e onnicomprensiva. L'azione si configura allora come la trama all'interno della quale ragione e natura si intrecciano fino a diventare inseparabili e solo nell'ambito di questa sintesi inscindibile conquistano ognuna la propria identità e la propria realtà, poiché esse esistono pienamente solo nella loro reciprocità: l'azione emerge dalla sospensione dell'eccesso pulsionale operata dalla ragione, ma attraverso un processo circolare (descritto compiutamente in *Der Mensch*) essa ritorna al soggetto sotto forma di esperienza, inscrivendolo in un sistema di leggi di cui l'azione gradualmente deve appropriarsi se vuole essere coronata da successo: nella riflessione che sorge in seguito all'azione l'esperienza non sarà più considerata come la condizione *del darsi a noi della natura come oggetto*, ma come una delle innumerevoli manifestazioni dell'unità della natura, una parte che fa la sua comparsa nel teatro del mondo. Nell'azione soggettiva, dunque, la totalità del mondo agisce *con* l'uomo, la legalità interna della natura modella

²⁹ U. Fadini, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 43-44.

l'opera dell'uomo e vi si compenetra. In questo processo il soggetto si fa libero in quanto agisce nell'ambito della necessità naturale e il suo Io si congiunge con il mondo nella misura in cui si lascia pervadere dal sistema di leggi che lo governa. Giunto a tali risultati,

Gehlen ha posto le linee lungo cui verrà correndo la sua filosofia dell'esperienza, anche quando la metafisica di riferimento non sarà più quella dell'idealismo. Da una parte la potenza delle pulsioni, da un'altra la produttività del pensiero, e in mezzo, come tentativo di saldare l'una all'altra un terzo termine unificante, che in *Theorie der Willensfreiheit* viene cercato in una natura al cui interno il momento impulsivo è riportato dentro l'unità del tutto, mentre negli scritti antropologici consisterà nelle istituzioni. L'idea a cui già ora Gehlen si viene tenendo, e che negli scritti successivi sarà riformulata e nello stesso tempo riproposta, è che l'esperienza ha in sé qualcosa di oscuro in cui ogni volta siamo destinati a ricadere nella misura in cui cerchiamo di orientarla con la coscienza soltanto. Dalla soggezione alla potenza dell'impulso non si esce finché solo le si contrappone l'intenzione del soggetto di venirne a capo. In *Theorie der Willensfreiheit* riconquistiamo la libertà con la scoperta – a cui arriviamo con la riflessione sulla riflessione – che il nostro rapportarci alle cose non è la condizione primaria del mondo fenomenico, ma un momento particolare nel tutto universale della natura³⁰.

Attraverso la svolta idealistica Gehlen ha guadagnato l'unità tra ragione e natura, mediante un termine di relazione intermedio (l'azione) che le ricomponi in una sintesi onnicomprensiva. Tuttavia, avendo scartato il valore esistenzialistico dell'azione (che costringe l'uomo a un atteggiamento contemplativo nei confronti dell'essere), non rimane che considerarne il lato pratico, dunque il legame tra l'azione e il corpo. La soggettività, qualificandosi in modo sempre più stabile come essere agente e constatando che è per mezzo del suo agire che la natura perviene alla sua propria realtà, non può non considerare l'azione come in primo luogo *azione del corpo*³¹. Nella filosofia idealistica, però, l'unità della natura è conquistata nella forma del concetto, ossia nella riflessione scaturita dall'azione. Il luogo dove si ricomponi l'unità non è il corpo ma la coscienza: l'inadeguatezza della filosofia idealistica a costruire un sistema di analisi dell'esperienza

³⁰ V. d'Anna, *op. cit.*, p. 48.

³¹ Cfr A. G. Biuso, *Antropologia e filosofia. Elementi di propedeutica filosofica*, Guida, Napoli 2000, p. 15: «Il corpo, prima di tutto. La fisicità che ci costituisce non può essere considerata come un fenomeno fra i tanti, come qualcosa la cui assenza non modificherebbe di molto l'essere dell'uomo. [...] Il corpo, [...], è l'elemento percettivo, fenomenologico, precategoriale e primario da cui tutto nasce, del quale è intessuta ogni esperienza e nella cui dissoluzione finisce per l'individuo il tempo e, con esso, ogni possibile significato».

a partire dal corpo spinge Gehlen a cercare altre categorie e orientamenti di pensiero, che egli rinviene in primo luogo in Schopenhauer:

[...] non è possibile mantenere l'impostazione kantiana *quando vi si vuole includere la realtà del corpo*. Proprio questa ultima è però la prima conquista positiva e valida di Schopenhauer: egli filosofa infatti 'avendo come filo conduttore il corpo'. La filosofia idealistica – si può prendere in considerazione sia Descartes sia Kant oppure Fichte – parte appunto dalla *coscienza* e considera il mondo, e anche la propria persona, a partire dalla sua datità, ossia come fatto della coscienza. Nella filosofia della ragion pura per questo motivo il corpo (come anche il linguaggio) non viene messo in risalto e le conosciute 'deduzioni' del corpo, con le quali si è cimentato Fichte, sono esempio ammonitore. Nella misura in cui dunque Schopenhauer colloca proprio al centro della sua filosofia la reale *azione del corpo*, ha già rotto il quadro della filosofia della coscienza [...]³².

Publicato nel 1938, *Die Resultate Schopenhauers* si colloca nella fase post-idealistica della produzione gehleniana, inaugurata dallo scritto del 1935 *Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln*. Le categorie di azione ed eccesso pulsionale hanno già fatto il loro ingresso, ma molte sono le questioni da affrontare se il fine è quello di costruire un sistema di organizzazione razionale dell'esperienza in cui la soggettività sia indagata a partire dal corpo e dal suo legame con il mondo, in un processo circolare di determinazione reciproca. Innanzitutto, occorre superare proprio il dualismo corpo/coscienza, attraverso il quale non è possibile descrivere in modo onnicomprensivo ed esaustivo le leggi che governano l'esperienza umana e la reciprocità di mondo interno e mondo esterno³³.

³² A. Gehlen, *I risultati di Schopenhauer* (1938), in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione (Philosophische Anthropologie und Handlungslehre)*, 1983), cit., pp. 62-63.

³³ Come sostenuto da U. Fadini, *op. cit.*, p. 47: «[...] è da sottolineare che anche in questa delicata fase di transizione della ricerca gehleniana il tema della stabilizzazione dell'agire è considerato 'antropologicamente', in vista di una possibile risposta alla problematica 'epocale' di una soggettività sempre più 'irreale', che sta *perdendo il mondo*. In questa prospettiva, Gehlen si confronta con quelle linee di pensiero che hanno in qualche forma affrontato il tema della *Handlung* in termini 'anti-logocratici'. È così così che la filosofia di Schelling viene ad assumere un significato di estrema rilevanza: esso rappresenta 'un nuovo inizio' – come si afferma nel breve scritto del 1937: *Descartes im Urteil Schellings* – in quanto individua 'il centro dell'io' non nella riflessione razionale, bensì nell'azione. Questa tesi si pone per Gehlen come il superamento di quella tradizione filosofica incentrata sul dualismo coscienza/corpo che ha in Descartes uno dei suoi massimi esponenti. [...] È per questo motivo che lo stesso Schelling 'apre' una linea di pensiero completamente nuova, che ha ancora per protagonisti Schopenhauer e Nietzsche: il primo è colui che fonda la 'svolta antropologica della filosofia'; il secondo è il critico radicale del dualismo di base di ogni 'filosofia della coscienza'. In ogni modo Schelling, Schopenhauer e Nietzsche sono accomunati dalla sostituzione del dualismo idealistico di coscienza/corpo con il principio monistico dell'«attività» (*Tätigkeit*)».

Il primo dei risultati³⁴ conseguiti dalla filosofia schopenhaueriana consiste nel superamento del dualismo ontologico-gnoseologico di matrice cartesiana, in virtù del quale il corpo sarebbe una materia meccanicamente strutturata governata da un principio di vita e movimento, ossia l'anima, che agisce sul corpo per mezzo della volontà. Da Schopenhauer Gehlen accoglie l'idea che la soggettività si qualifichi non come una diade di pensiero ed estensione ma come essere unitario che realizza se stesso nel mondo per mezzo dell'azione. L'azione coinvolge la totalità delle facoltà e degli aspetti dell'essere umano, così «vasto, vario e poliforme»³⁵; essa esprime la complessità di un essere la cui vita si dà nell'indissolubile unità di mondo interno e mondo esterno, al punto da considerare l'uno manifestazione dell'altro e viceversa:

[...] ogni azione del mio corpo è fenomeno di un atto di volontà, nel quale si esprime, in virtù di motivi dati, la mia volontà in generale nel suo insieme, cioè il mio carattere; ne segue che anche la condizione preliminare necessaria di ogni azione dev'essere alla sua volta un fenomeno della volontà. Questo fenomeno poi non può dipendere da qualcosa che non sussista direttamente e unicamente per opera della volontà, che non le appartenga se non a caso; nella quale ipotesi il fenomeno stesso avrebbe il carattere della contingenza. E una tale condizione si riduce al (mio) corpo nel suo insieme. Il (mio) corpo deve dunque essere già fenomeno della volontà; deve, con la mia volontà nel suo insieme (cioè con il mio carattere intelligibile di cui l'empirico non è che la manifestazione nel tempo), trovarsi nella stessa relazione in cui un atto isolato del mio corpo si trova con un atto isolato della mia volontà. E dunque il mio corpo non può essere che la mia volontà resa visibile³⁶.

Al superamento del dualismo cartesiano era già approdata la filosofia di Max Scheler, il quale, alla conferenza di Darmstadt del 1927 presentò il manifesto della *Neue Anthropologie* (confluito poi nell'opera *Die Stellung des Menschen im Kosmos*), ossia di un'antropologia filosofica che si assume come compito quello di individuare l'essenza dell'essere umano neutralizzando il secolare dualismo cartesiano di *res cogitans* e *res extensa*, poiché tale presupposto inficia sin dall'origine la costruzione di un concetto globale e unitario di essere umano. Scheler rintraccia l'unità di questi due termini non nel

³⁴ Per "risultati" Gehlen intende «quelle poche verità di fondo che appaiono in ogni pensatore di prim'ordine, le quali fino a quel momento non risaltano nel loro significato e che successivamente risultano acquisite per la filosofia», *I risultati di Schopenhauer*, cit., p. 59.

³⁵ M. Scheler, *Zur Idee des Menschen* (1915), tr. *Sull'idea dell'uomo*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, tr. it. di R. Padellaro, Armando editore, Roma 1998, p. 54.

³⁶ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Laterza, Bari 2002, pp. 145-46.

concetto di azione ma in quello di vita: «Vi è un'unica e medesima vita che possiede una struttura che è psichica quando è interiore e fisica quando è esteriore»³⁷, ma alla vita intesa come *Drang*, ossia come impeto cieco e irrazionale, egli oppone il *Geist*, ossia lo spirito, ossia la capacità di oggettivazione e negazione delle potenze vitali, che sublima tramite un atto ascetico per realizzare se stesso nella storia. Tuttavia, l'impegno teoretico di Gehlen è volto al superamento di ogni forma di dualismo, sia quello corpo/coscienza, sia quello spirito/vita³⁸: per questo motivo Gehlen prende le distanze sia dalla filosofia idealistica, in quanto rimane involupata nel dualismo cartesiano, sia dalla *Lebensphilosophie*, che, nel tentativo di ricomporre tale dualismo ne crea uno nuovo (*Geist/Drang*), come affermerà in modo esplicito anni dopo, nelle *Prospettive antropologiche*:

La circostanza che è stata ricordata, che Scheler è giunto alla fine a un dualismo metafisico tra spirito da una parte e corpo-anima dall'altra, sembrò a rigore mettere in forse tutte le acquisizioni fatte, e forse il problema, che oggi retrospettivamente si potrebbe considerare, semplificando, come il problema dell'impostazione stessa della questione. Cioè, come a suo tempo, in antropologia, si è neutralizzato l'aspetto teologico, non sarebbe il caso, oggi, di evitare qualunque dualismo?³⁹.

La fondazione dell'antropologia filosofica gehleniana, dunque, si attiene più al tema-chiave di azione che a quello di vita, quest'ultimo infatti è ancora pervaso da pulsioni irrazionali che minacciano non solo la nostra coscienza ma la nostra stessa esistenza di cadere nell'informe oscurità della natura, non più intesa come ordine strutturato di forze sorretto da un'interna legalità. A questo concetto di natura, Gehlen è pervenuto nella fase idealistica del suo pensiero, per soddisfare l'esigenza di ricomposizione di soggetto e oggetto, Io e mondo, razionale e reale. Tuttavia, l'identità di reale e razionale si fonda su un concetto di soggettività ormai superato dalla ricerca filosofica, ossia quello per cui la sua reale esistenza è nella coscienza, nella conoscenza che essa ha di sé, nel grado di autocomprensione che può raggiungere attraverso il suo farsi natura e poi ritrovarsi lì dove era sempre stata, ossia in se stessa. In questo processo di autocomprensione il corpo

³⁷ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), Reichl, Darmstadt, in *Gesammelte Werke*, Band IX, *Späte Schriften*, Bern und München 1976, pp. 7-72; tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Armando, Roma 2010 p.174.

³⁸ *Ibid.*, p. 180: «Nell'uomo non esiste quindi nessuna opposizione ontologica tra corpo e anima, né tra questa e il corpo oppure il cervello. L'opposizione che constatiamo e che viene sperimentata anche soggettivamente come tale, è di ordine assai più elevato e profondo: essa è quell'opposizione tra *vita e spirito*, che si dovrebbe ricercare molto più radicalmente, nel principio di tutte le cose [...]».

³⁹ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 32.

non ha alcun ruolo e non può averne, dato che la natura è già concepita come struttura razionale e la coscienza come una delle forme in cui la natura si manifesta. Nella dialettica hegeliana Gehlen rintraccia una lacuna incolmabile: l'identità di reale e razionale trascura completamente di considerare il corpo come centro di rappresentazione del mondo, poiché il soggetto della dialettica è lo spirito che si fa natura, che si oggettiva per poi ritrovarsi in sé e al contempo nella natura. La soggettività è intesa innanzitutto e primariamente come coscienza che tenta di autocomprendersi facendosi altro da sé, non come *corpo che agisce*. La filosofia di Schopenhauer, invece, introduce una novità straordinaria e ricca di spunti di riflessione: essa pone «l'azione concreta come problema di partenza e allo stesso tempo chiave della filosofia. Non Dio o il mondo, la conoscenza e le idee offrono, come per quasi tutta la filosofia precedente, la tematica da cui partire, ma l'uomo e, più specificamente, l'uomo che agisce»⁴⁰.

La costruzione di una teoria dell'uomo, dunque, secondo Gehlen, non può prescindere da alcune verità di fondo del pensiero schopenhaueriano: non solo il concetto di azione, che consente il superamento del dualismo cartesiano, ma anche l'armonia tra le dotazioni pulsionali-istintive dell'organismo e l'ambiente in cui esso vive, ossia la corrispondenza tra il grado di specializzazione del suo corredo biologico e l'estensione della sua *Umwelt*⁴¹. Egli, inoltre, ha anche affermato che tale equilibrio tra struttura biologica e ambiente naturale si dà in tutti gli esseri viventi tranne che nell'uomo, fissando un principio che da Gehlen verrà ampiamente sviluppato negli anni della maturità, ossia l'idea dell'uomo come un «progetto complessivo della natura»⁴², unico ed eccezionale, mai altrimenti tentato. In questo concetto rientra anche la considerazione della conoscenza come medium dei motivi, anch'esso sarà illustrato in modo compiuto nelle opere antropologiche:

La conoscenza, già per ciò che concerne il mondo animale, viene qualificata come una semplice μηχανή del volere, essa è guida ed orientamento degli impulsi secondo i contenuti dell'ambiente circostante presente. Poiché i concetti sono solo «rappresentazioni di rappresentazioni» e la ragione, in quanto facoltà concettuale, è solo una conoscenza secondaria, ecco che anche i concetti umani rimangono essenzialmente motivi, sono elementi scatenanti, orientamenti dell'azione. Nel concetto dunque, secondo

⁴⁰ Id., *I risultati di Schopenhauer*, cit., p. 63.

⁴¹ Cfr. J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin 1921.

⁴² A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 41.

il mio modo di esprimermi, la percezione viene solo messa a disposizione, resa riproducibile a piacere oppure “resa più semplice da maneggiare”⁴³.

Con il superamento dell'impostazione idealistica e il recupero della filosofia schopenhaueriana, Gehlen ha posto le basi per la costruzione della sua filosofia dell'esperienza, dove fondamentale sarà l'intento di considerare l'essere umano come un ente unico, univoco e unitario: «nell'antropologia elementare Gehlen procede da una reciproca dipendenza di soggetto e oggetto: entrambi ottengono realtà soltanto nel loro compenetrarsi»⁴⁴.

⁴³ Nel saggio *Della natura dell'esperienza* (1936), Gehlen anticipa un concetto che verrà poi approfondito ne *I risultati di Schopenhauer* (1938), cit.: «Affare dell'esperienza è il determinare ciò che può essere accorpato nell'indirizzo del nostro ordine di vita, dei nostri piani di vita, e di ciò che invece va tenuto lontano, cosicché al servizio di un'esperienza che conserva e costruisce entra sempre un'altra, che seleziona e sbriga. Con un'ampiezza di oscillazione, che è del tutto personale, di ciò che è ammesso, sopportabile e provvisorio, una struttura dell'eliminare e del rinunciare fa parte delle condizioni stesse per poter ottenere risultati nella vita», p. 38.

⁴⁴ L. Samson, *op. cit.*, p. 263.

1.3 Lineamenti e prospettive dell'antropologia filosofica gehleniana

Di fronte alla minaccia di sprofondare nell'oscura indeterminatezza dello stato di natura, di smarrire il senso del proprio stare al mondo, di consegnarsi al caos e al vuoto di una società stanca, disillusa e decadente come l'Europa del primo Novecento⁴⁵, Gehlen avverte la necessità di indirizzare la ricerca filosofica verso l'edificazione di un'immagine unitaria dell'essere umano, una rappresentazione che superi la frammentazione del sapere sintetizzando i contributi offerti dalle scienze umane e naturali, capace di esprimere in modo esaustivo la specifica essenza dell'essere umano⁴⁶. L'irrazionale, l'informe, l'indeterminato delle potenze vitali e la conseguente esigenza di riportarli entro strutture di esperienza obiettive e determinate continuano a costituire la premessa della ricerca gehleniana. Come sostenuto da Pansera:

Come molti filosofi della sua generazione, Gehlen avverte in maniera molto intensa la “caduta” dell'immagine e del valore dell'uomo, la “perdita” della sua identità in seguito all'espansione della civiltà tecnologico-industriale di massa e i risultati raggiunti dalle ricerche biologiche e psicologiche. Da un lato, infatti, gli sviluppi della teoria dell'evoluzione avevano finito per collegare strettamente l'uomo all'animale, considerandolo discendente diretto delle scimmie antropoidi; dall'altro la teoria psicoanalitica aveva finito per fondare la sua coscienza su una primaria pulsione di natura sessuale, ritenuta alla base anche delle prestazioni più nobili ed elevate⁴⁷.

Mentre nelle opere della giovinezza, l'irrazionale è riconosciuto nella natura fuori di noi (tranne che in *Wirklicher und unwirklicher Geist*, dove la vita è impiantata in una sua

⁴⁵ Cfr H. Plessner, *Die Aufgabeder Philosophischen Anthropologie, Il compito dell'antropologia filosofica*, in *Antropologia filosofica* tr. it. a cura di O. Tolone, Morcelliana, Brescia 2010, p. 48: «Nel dissolvimento di un mondo determinato dall'antichità e dal cristianesimo, l'uomo, ora totalmente abbandonato da Dio, trovandosi di fronte alla minaccia di sprofondare nell'animalità, rinnova la domanda sull'essenza e sul fine dell'essere umano».

⁴⁶ In realtà la “svolta antropologica” del pensiero gehleniano avviene con un certo ritardo rispetto all'inaugurazione di questo nuovo orientamento di pensiero, il cui manifesto programmatico viene presentato da Scheler alla conferenza di Darmstadt del 1927. L'esigenza di autocomprensione dell'essere umano viene sentita da Scheler come la questione più propria della filosofia sin dagli scritti del cosiddetto “periodo cattolico”: «In un certo senso tutti i problemi fondamentali della filosofia si possono ricondurre alla domanda che cosa sia l'uomo e quale posto e posizione metafisica egli occupi entro la totalità dell'essere, del mondo, di Dio. Non a torto molti pensatori del passato solevano fare della “posizione dell'uomo nel tutto” il punto di partenza di ogni problematica filosofica, l'orientamento cioè (per la ricerca) del luogo metafisico dell'essenza dell'uomo e della sua esistenza», M. Scheler, *Zur idee des menschen* (1915), tr. it. *Sull'idea dell'uomo*, di R. Padellaro, in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, Armando editore, Roma 1998.

⁴⁷ M. T. Pansera, *Antropologia filosofica*, Mondadori, Milano, 2001, p. 56.

propria logica, quella della situazione fondamentale), negli scritti antropologici esso è rintracciato nella natura dentro di noi, ossia nell'eccesso pulsionale che pone la soggettività in balia di se stessa, dei suoi istinti indeterminati e sradicati dalla totalità armonica della natura. Inoltre, la soggettività, nel suo sforzo di autocomprensione, si ritrova a dover padroneggiare non solo la pressione ineludibile dei suoi impulsi ma anche l'ipertrofia di una razionalità che, riflettendo sulla natura dell'essere umano, ne scompone l'immagine in una molteplicità di rappresentazioni, nessuna delle quali risulta essere però esaustiva, ossia comprensiva della totalità delle caratteristiche che connotano il suo essere. Più la quantità dei saperi circa l'uomo aumenta, più l'uomo diventa enigmatico a se stesso. La questione-uomo è perciò una *offene Frage*, una domanda sempre aperta, considerata la complessità dell'esperienza umana nel mondo.

La nascita dell'antropologia filosofica è quindi determinata da due problemi, tra loro strettamente collegati: la diffusione di diverse immagini che hanno sottolineato una sola dimensione dell'uomo, perdendo di vista la totalità del suo essere (*homo religiosus, sapiens, faber, dyonisiacus, creator*)⁴⁸ e la distinzione tra aspetto corporeo e aspetto spirituale, veicolata dal dualismo cartesiano di *res cogitans e res extensa*. Gehlen, come Scheler e Plessner, non discute la duplicità di aspetto tra fisico e psichico, essa è considerata un fenomeno innegabile. Tuttavia, condivide con Plessner l'idea che occorra

eliminare la sua fondamentalizzazione e la sua influenza sul modo di porre la questione. Tutto può tornare solo se si impedisce a questa duplicità d'aspetto di costituire un *principio che lacera* il lavoro scientifico dividendolo tra scienze naturali, ovvero misurazione, e scienze della coscienza, ovvero autoanalisi⁴⁹.

L'obiettivo polemico è Descartes, con la sua distinzione di due differenti componenti sostanziali dell'uomo: la materia estesa e il pensiero. Persino l'antica espressione *animal rationale* contiene in sé il germe della contrapposizione tra il dato di un'esistenza segnata dai ritmi e dalle necessità organiche, simili a quelle di ogni animale, e la consapevolezza di questa stessa realtà, la capacità di riflessione sulla propria condizione e perciò l'appartenenza a un regno spirituale. La tradizione classica ha fatto poi della ragione un elemento prioritario, la caratteristica più nobile dell'uomo, e ha spesso subordinato il

⁴⁸ Cfr M. Scheler, *Mensch und Geschichte* (1926), in *Philosophische Weltanschauung, Gesammelte Werke*, Band IX, *Späte Schriften*, Bern und München 1976, pp. 120- 144, tr. it. *Uomo e storia*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988.

⁴⁹ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, tr. it. a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 95.

corpo al ruolo di semplice involucro, ausilio servile o vero e proprio fardello⁵⁰.
L'assunzione di Descartes a rappresentante indiscusso della *divisio mundi* interna al

⁵⁰ Tuttavia, ritenere che Descartes abbia diviso la sostanza pensante dal corpo in modo definitivo risulta fuorviante: ci induce a credere che il filosofo non abbia riconosciuto il legame tra la mente e il corpo. Dire che per Descartes il pensiero e il giudizio morale possono esistere separati dal corpo significa ignorare l'unione tra la dimensione fisica e quella psichica che il filosofo stesso ha analizzato nelle *Passioni dell'anima*, data alle stampe nel 1649, pochi mesi prima della sua morte. Piuttosto, è la ricezione della filosofia cartesiana ad aver assolutizzato il dualismo pensiero-estensione, trascurando l'evoluzione interna al pensiero cartesiano stesso, che rappresenta l'inarrestabile cammino del progresso scientifico verso una nuova concezione del vivente. Nel trattato sulle passioni il filosofo smorza la netta divisione tra sostanza estesa e sostanza pensante. In quest'opera, Descartes sostiene che nella ghiandola pineale sono presenti dei pori che regolano il flusso degli spiriti animali, implicati nei meccanismi fisiologici connessi al sorgere delle passioni. Queste, che Descartes all'articolo XXVII definisce come percezioni, o sentimenti, o emozioni dell'anima, che riferiamo in particolare a essa, e che sono causate, mantenute e rafforzate da qualche movimento degli spiriti, sono dunque eventi che riguardano simultaneamente l'anima e il corpo, causando modificazioni in entrambi. Ma il nodo critico che emerge dalla trattazione cartesiana è il rapporto tra le passioni e la sfera razionale dell'essere umano, intesa come intelletto e volontà. Si tratta di stabilire il potere reale dell'anima sulle passioni, tenendo conto dell'attività che essa esplica nei confronti del corpo e delle sue funzioni. Infatti Descartes nelle *Passions*, dopo aver completato lo studio scientifico dell'universo emozionale, vira verso il versante morale, per inferire sulla capacità dell'anima di utilizzare le passioni al fine di perseguire il proprio bene, soprattutto attraverso la saggia regolazione dei desideri. La teoria cartesiana dell'affettività ha numerose ripercussioni in ambito cognitivo e pratico, perché le straordinarie potenzialità della vita affettiva sono suscettibili di essere utilizzate sia per la qualificazione soggettiva delle conoscenze e dei loro processi, sia per la crescita morale individuale e sociale. Rimane però innegabile che il dualismo ontologico impostato da Descartes nel saggio *L'uomo* e nel *Discorso sul metodo* abbia influenzato la tradizione filosofica successiva al punto da radicalizzarsi in una metodologia di ricerca che distingue per principio i fatti della coscienza dai fenomeni naturali. Nel saggio *L'uomo*, concepito come parte dell'opera *Il mondo o trattato della luce* e pubblicato postumo nel 1664, Descartes descrive un corpo, creato da Dio, del tutto simile a quello dell'uomo reale e costituito esclusivamente di materia fisica, al fine di mostrare – cautelandosi come la finzione – come tutte le principali funzioni e proprietà del corpo possano svolgersi indipendentemente dall'esistenza di un'anima. Infatti, se l'uomo, con i limitati mezzi a sua disposizione, è in grado di costruire sofisticati meccanismi, non c'è motivo di pensare che l'Essere supremo non possa aver creato macchine umane altrettanto se non maggiormente perfette e capaci di svolgere funzioni elementari che garantiscono la sopravvivenza, anche senza la complicità di un fattore spirituale. Dai processi digestivi alla circolazione del sangue, dalla ricezione delle sensazioni esterne alla memorizzazione delle idee, dagli stati di veglia e sonno ai moti passionali: tutto è spiegabile mediante disposizione e funzionamento di strutture organiche coadiuvate dagli spiriti animali e dalla ghiandola pineale, situata alla base dell'encefalo. Non sussiste affatto la necessità di concepire in una simile macchina un'anima vegetativa o sensitiva, né altro principio di movimento o di vita oltre al suo sangue e ai suoi spiriti agitati dal calore del fuoco che brucia continuamente nel suo cuore, che non è di natura diversa da tutti gli altri fuochi che si trovano nei corpi inanimati. Il fatto che il corpo umano possa essere spiegato nel suo funzionamento esclusivamente sulla base della costituzione fisica stabilisce la totale indipendenza della materia da qualunque sostanza spirituale. Naturalmente, secondo Descartes l'uomo è provvisto anche di un'anima razionale che lo distingue essenzialmente da tutti gli altri esseri viventi, rendendo possibile la conoscenza autentica e il linguaggio. Essa è però un elemento aggiuntivo e soprattutto autonomo rispetto alla sostanza del corpo. In questo saggio Descartes sembra non avere dubbi sulla differenza radicale tra l'anima razionale e la materia corporea, poiché sostiene espressamente che l'anima non è in alcun modo ricavabile dalla potenza della materia, da cui è completamente indipendente, essendo stata creata da Dio. Tra l'anima e il corpo c'è solo un punto di convergenza, una connessione esteriore, costituita dalla ghiandola pineale, la quale realizza tra loro un'unione funzionale, come quella tra il pilota e la sua nave. Il dualismo ontologico è ancora presente nei *Principi di filosofia*, edito nel 1644, in cui Descartes chiariva che è possibile concepire come componenti della realtà due sole sostanze, da considerarsi nettamente separate tra loro, la *res cogitans* e la *res extensa*: possiamo avere «due nozioni o idee chiare e distinte, l'una di una sostanza creata che pensa e l'altra di una sostanza estesa, purché separiamo accuratamente tutti gli attributi del pensiero da quelli dell'estensione», R. Descartes, *I principi della filosofia*, in *Opere filosofiche III*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 54.

pensiero occidentale è un punto sul quale concordano pienamente tutti gli esponenti dell'antropologia filosofica tedesca. Secondo Plessner:

Guardando la cosa a grandi linee, si può ben convenire con il giudizio generale che sia stato Descartes a fondamentalizzare la distinzione tra fisico e psichico [...]. Egli assunse come principio la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* e al tempo stesso le attribuì il carattere di una disgiunzione integrale.⁵¹

Queste parole fanno eco a quelle di Scheler:

In epoca moderna, la teoria classica dell'uomo ha trovato la sua forma più efficace nella dottrina di Descartes, una dottrina che a dire il vero solo recentemente ci siamo impegnati a demolire completamente. Dividendo tutte le sostanze in estese e pensanti ha introdotto nella coscienza occidentale una fitta schiera di errori, del tipo più grave, relativamente alla natura umana⁵².

È vero che in origine la suddivisione di tutto l'essere in *res cogitans* e *res extensa* è intesa in senso ontologico. Tuttavia essa riceve quasi automaticamente un significato che ha un effetto ulteriore sul piano metodologico, e che in un certo senso si sottrae alla critica ontologica. Con l'equiparazione di corporeità ed estensione, la natura viene resa accessibile soltanto alla conoscenza tramite misurazione. Tutto ciò che in essa appartiene alla molteplicità intensiva delle qualità deve in quanto tale essere ritenuto cognitivo, dal momento che la *res cogitans* è l'unica sfera che si oppone a quella dell'estensione. Perciò vi sono soltanto queste due possibilità, o interpretare meccanicisticamente le modalità qualitative dell'esistenza e del fenomeno dei corpi, ossia risolvendole in quantità, oppure, evitando quest'analisi, spiegarle come contenuti di cogitazioni, come contenuti e prodotti della nostra interiorità. In questo modo, le prospettive dell'esperienza si riducono a due, non riconducibili l'una all'altra: l'autotestimonianza dell'esperienza interiore e l'eterotestimonianza dell'esperienza esteriore, ossia conoscenza dei corpi e conoscenza dell'io. Le conseguenze del dualismo cartesiano giungono insomma piuttosto lontano. L'intera storia della suddivisione tra scienze naturali e scienze dello spirito sembra avere la propria radice in questa considerazione dell'essere umano. Come rileva Gehlen, la dottrina cartesiana ha proposto al pensiero occidentale uno schema inconsuetamente

⁵¹ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 63.

⁵² M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 159.

durevole: grazie alla sua elementare chiarezza «fu possibile scinderlo dai modi di pensiero teologici in cui Descartes era ancora immerso per alcuni aspetti, e così si ottenne un modello semplice meravigliosamente utilizzabile»⁵³. All'aspetto interiore della realtà umana vennero ricondotti gli studi psicologici e le varie scienze dello spirito. Il corpo venne invece affidato al sapere fisiologico, anatomico, medico, chimico, fisico, essendo oggetto specifico delle scienze della natura: «Questo fatto, che il cosmo delle scienze potesse venire suddiviso in base a un semplice schema dualistico, ne fece uno schema straordinariamente longevo e utilizzabile»⁵⁴. L'antropologia filosofica compie perciò una rivoluzione epistemologica, poiché istituisce un metodo d'indagine che supera il dualismo corpo-psyche, evitando

quel modo di osservazione che oggettivava l'uomo attraverso la specializzazione e in questa suddivisione in ambiti dell'essere perdeva di vista l'unità vitale, cosicché rimaneva solo quel pallido «soggetto», un mero filo attaccata al quale l'esistenza, divenuta marionetta, compie i suoi movimenti senza vita⁵⁵.

La vita è di per sé psicofisicamente neutrale, poiché le sue espressioni sono a un tempo fisiche e psichiche, ossia coinvolgono tanto l'aspetto fisico tanto quello psichico di un organismo.

Esiste qui evidentemente una tematica biologica e una pertinente alla scienza della cultura. [...] L'uomo è un essere complicato nel quale questi due aspetti hanno palesemente pari rilevanza. Si pone di conseguenza la domanda se non si possa sviluppare una rappresentazione, un'immagine dell'uomo, portando avanti insieme di nuovo entrambi questi aspetti principali, mentre l'attività creatrice di cultura di un essere biologicamente organizzato in questo modo e la sua struttura biologica possono in qualche modo chiarirsi a vicenda⁵⁶.

Non importa se la singola manifestazione appare di volta in volta di carattere corporeo o di carattere puramente intellettuale: ogni volta ha luogo il concorso di entrambi gli aspetti, perché entrambi, nella loro unità indissolubile determinano la vitalità. Se entrambi appartengono alla vita come forme o modalità, «il processo fisiologico e quello psichico

⁵³ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 29.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 55.

⁵⁶ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 27-28.

sono rigorosamente identici da un punto di vista ontologico»⁵⁷, e si distinguono soltanto su un piano fenomenico, ossia sul piano del loro puro apparire. Questo significa che i due processi seguono le stesse leggi e gli stessi principi, che secondo Scheler non sono di tipo meccanico: «ambidue i processi, il fisiologico e lo psichico, sono ameccanici, teleologici e subordinati al tutto»⁵⁸. Ciò implica che le loro manifestazioni sono funzionali al complesso organico, subordinati alla realizzazione della vita come scopo ultimo del processo e non dominabili del tutto attraverso i mezzi di misurazione e formalizzazione matematica. Fisiologico e psichico esprimono due punti di vista riferiti a un unico e medesimo processo vitale, il quale regola ogni accadere e dunque ogni apparire del fenomeno biologico. La duplice realtà dell'organismo si traduce, per Scheler, nel concetto di comportamento. Egli cerca di evitare la descrizione del vivente in termini psicologici, ossia utilizzando concetti che presuppongono l'esistenza di una sfera psichica indipendente da quella fisica, o comunque considerabile separatamente. Il ricorso al concetto di comportamento dell'essere vivente gli offre un punto di vista psicofisicamente neutrale, un punto di vista che non può distinguere tra una realtà esteriore e una interiore, tra fisico e psichico, poiché entrambi gli aspetti concorrono a determinarlo:

Il valore del concetto di comportamento consiste appunto nel fatto di essere un concetto *indifferente dal punto di vista psicofisico*. Il che è quanto dire che ogni comportamento è sempre altresì espressione di stati interni, poiché non vi è nulla che appartenga all'interiorità psicologica che non si «esprima» anche nel comportamento in maniera immediata o mediata. Pertanto esso può e anzi deve esser chiarito sempre in *duplice maniera*, psicologica e fisiologica a un tempo; per cui è ugualmente errato preferire la spiegazione psicologica a quella fisiologica e viceversa. Il «comportamento» è il campo «intermedio» di osservazione dal quale si deve partire⁵⁹.

Proprio sul concetto scheleriano di comportamento Gehlen fonda la sua teoria antropologica, rielaborandolo e trasformandolo fino a ritagliarlo sulla specificità dell'esperienza umana, così da derivarne la categoria dell'azione. La scelta del concetto di comportamento, piuttosto che quello di vita, come fondamento dell'analisi dell'esperienza umana è dovuta alla riproposizione del dualismo spirito/corpo-anima nella filosofia scheleriana:

⁵⁷ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 175.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

Scheler fondamentalmente si limitò a spostare il dualismo che ci era noto. Ora esso non stava più tra 'corpo' e 'anima', ma tra 'spirito' da una parte e corpo animato dall'altra, e Scheler lo esasperò tanto da contrapporre esplicitamente lo spirito alla vita. [...] Lo spirito non era quindi solo qualcosa di diverso dalla vita, ma per Scheler era divenuto a rigore qualcos'altro dal mondo, che soltanto in un aldilà, sul quale egli non fece alcuna asserzione, poteva essere connesso con il corpo e con l'anima dell'uomo. [...] Non si potrebbe – così si poteva formulare l'idea – trovare un tipo di tema-chiave tale che non vi si ponesse affatto il problema corpo-anima? E questo doveva essere un tema da affrontare in sede di scienza empirica se si voleva assicurarsi il vantaggio di eliminare, insieme al dualismo, tutte le domande metafisiche, cioè le domande alle quali non era possibile dare risposte⁶⁰.

Gehlen considera l'uomo dall'esterno, da un punto di vista morfologico, cercando di evitare l'impasse epistemologica in cui l'antropologia filosofica si è imbattuta fino a quel momento: «Finché difettiamo di una visione complessiva dell'uomo, ci si deve accontentare di considerare e comparare caratteri singoli e finché è così un'autonoma antropologia non sussiste, poiché non sussiste un autonomo essere uomo»⁶¹. L'antropologia filosofica, infatti, deve partire dalla possibilità che il proprio oggetto di indagine sia univoco, unico, unitario: è una questione di metodo. «Come l'anatomia è una scienza generale della struttura del corpo umano, così ha da essere possibile anche una concezione complessiva dell'uomo»⁶², infatti, dato che è fuor di dubbio che l'uomo costituisca un autentico genere, l'attesa che l'antropologia generale possa avere un oggetto univoco risulta giustificata. Su questo terreno, sulla necessità di considerare unitario l'uomo quale oggetto di indagine di una specifica disciplina, la prospettiva gehleniana e quella scheleriana sono destinate ad incontrarsi. Gehlen, dunque, ricorre al presupposto antropobiologico dell'uomo come progetto complessivo della natura e riconosce una totalità nell'uomo, solo così è possibile istituire un'antropologia «logicamente preordinata ad ogni antropologia specialistica [...] come a qualsivoglia scienza che fin dal principio tematizzasse, dell'uomo, solo un aspetto particolare»⁶³. Come sostenuto da Pansera:

⁶⁰ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 32-33.

⁶¹ Id., *L'uomo*, cit., p. 39.

⁶² *Ibid.*, p. 37.

⁶³ *Ibid.*, p. 25.

L'idea di un posto peculiare dell'uomo nella natura, diverso da quello di tutti gli altri organismi viventi, costituisce il punto di partenza dell'antropologia "elementare" di Gehlen: elementare perché muove dagli aspetti più semplici dell'essere umano, cioè da quei fattori che più lo avvicinano all'animale. Ma da questo primo gradino, l'indagine poi si estende verso "latitudini straordinarie", ossia verso quelle attività precipuamente ed esclusivamente umane, come il linguaggio, l'immaginazione, la volontà, la conoscenza, la morale, che differenziano nettamente l'uomo dall'animale e che implicano, anche a livello evolutivo, l'ipotesi di un salto. Infatti l'uomo, per Gehlen, non solo occupa un posto privilegiato nel mondo, ma è egli stesso il prodotto di un "progetto particolare" della natura, non può essere considerato semplicemente come l'ultimo anello di un unico processo evolutivo che accomuna tutti gli esseri viventi, ma deve essere interpretato come il risultato di un progetto separato, di una qualche linea evolutiva distinta da quella degli animali⁶⁴.

Dalla riflessione gehleniana emerge con forza l'idea che dalle varie interpretazioni della natura umana derivano diversi atteggiamenti che l'uomo ha verso se stesso e i propri simili: «che l'uomo si concepisca come creatura di Dio oppure come scimmia 'arrivata' implica una netta differenza nel suo atteggiamento verso i fatti della realtà; nei due casi si obbedirà ad imperativi in sé diversissimi»⁶⁵. È singolare che queste due visioni dell'uomo, pur essendo contrapposte, si fondino su di un presupposto comune, ossia che l'uomo non viene concepito in base a se stesso ma secondo categorie extraumane. Per questo motivo l'autore rivendica la riappropriazione del senso dell'uomo a partire dall'uomo stesso, l'uomo che assume se stesso come compito per la riflessione e considera questo comportamento come quello più caratteristico della sua specie, l'unica chiamata a prendere posizione verso se stessa e i propri simili. Il bisogno di interpretare l'esistenza umana è indissolubilmente unito alla sua indeterminatezza, all'originaria informe plasticità del suo essere: se l'uomo assume se stesso come compito vuol dire che di per sé è un essere incompiuto, «un essere cioè che sarebbe posto di per se stesso o nei rapporti con i propri simili, dinanzi a dei compiti, i quali con la mera esistenza sarebbero dati, non però risolti»⁶⁶.

In *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), il filosofo, oltre a precisare l'oggetto della sua indagine, ossia definire l'essenza dell'essere umano, ne sottolinea anche la natura: «Questo scritto è uno scritto a carattere filosofico e scientifico.

⁶⁴ M. T. Pansera, *op. cit.*, p. 57.

⁶⁵ A. Gehlen, *L'uomo*, cit. p. 35.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 36.

Si attiene scrupolosamente all'ambito dell'esperienza, all'analisi di fatti o atti, che ciascuno può attingere direttamente o assimilare da altri»⁶⁷. A partire dalla svolta antropologica, si delinea in modo sempre più puntale il carattere empirico della ricerca gehleniana, emerso in realtà già negli scritti immediatamente successivi a *Theorie der Willensfreiheit*, dove il filosofo assume le distanze dall'idealismo, a cui riconosce, sì, il merito di aver messo in luce il mondo propriamente umano dell'azione, capace di sintetizzare ragione e natura, Io e mondo, soggettivo e oggettivo, ma al prezzo di schiacciare la realtà sul concetto, individuando solo nella riflessione sulla riflessione la piena autocomprensione e dunque l'autentica realtà dell'uomo⁶⁸. Rehberg, nella *Prefazione* al volume *Antropologia filosofica e teoria dell'azione* ha sottolineato con chiarezza il preciso intento gehleniano di costruire un impianto filosofico antimetafisico, capace di restituire la vivida realtà di un'esperienza che si dà nei fatti, non nel concetto:

Gehlen volle sfruttare il potenziale riflessivo della tradizione filosofica per la sua impostazione, in particolare per quegli aspetti che possono essere rinvenuti solo 'empiricamente', ossia a mezzo dell'accordo tra risultati biologici e scienze della cultura. A questo fine andava delineata una filosofia antimetafisica, e ciò che Gehlen ha effettuato come cambiamento di posizione filosofica rimane tuttavia sempre all'interno di un orientamento su ciò che è 'oggettivo', in un primo momento come tentativo, improntato 'esistenzialisticamente' e sulla base di procedimenti fenomenologici di aprirsi un varco 'verso le cose', poi nella forma di un sistema filosofico idealistico e infine come procedimento prossimo alle scienze di una 'filosofia empirica'. [...] Ciò che ha condizionato questo distacco dalla metafisica è stato anche l'indirizzarsi a un modo di concepire il mondo che si riferisce all'azione e che è allo stesso tempo cognitivo, ossia all' 'esperienza', la quale ora – similmente alla 'conoscenza' nella tradizione della filosofia trascendentale – poteva offrire un punto di partenza all'ulteriore riflessione. Gehlen non voleva sviluppare un'ulteriore posizione filosofica a fianco delle altre ma piuttosto un nuovo progetto del filosofare, il quale inoltre, tanto biograficamente quanto

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Come sostenuto da V. d'Anna, *op. cit.*, p. 57: «Gehlen viene a contestare all'idealismo logocratico di tagliare via tutta una serie di realtà, significative ma irriducibili al concetto, perché non vede che l'esperienza ha consistenza materiale: non si consuma nella relazione soggetto-oggetto, ma in un rapporto precario tra noi e le cose. Specialmente la nostra esistenza si impianta su di una specifica costituzione biologica e si sviluppa nel contesto di un mondo che è dato e non sta sotto l'idea. L'idealismo logocratico è intellettualista in quanto fa della situazione conoscitiva quella fondamentale. Hegel tutti i problemi li vede risolti nella riflessione, grazie alla capacità dell'uomo di assumerli nella loro determinazione oggettiva di pensiero. Il negativo egli lo rimanda al positivo del contenuto particolare, per poi alla fine dissolverlo nell'unità del sistema».

nello sviluppo dei temi di questo stesso progetto, lo ha condotto a un distacco dalla 'filosofia scolastica'⁶⁹.

La distanza rispetto all'impostazione metafisica della filosofia conduce il filosofo a confrontarsi con le scienze naturali, che organizza e sintetizza fino a ottenere una prospettiva globale in cui inquadrare l'essere umano e ridefinirne l'essenza specifica. L'immagine complessiva che ne scaturisce potrà servire, a sua volta, a orientare e guidare le diverse discipline scientifiche nella loro indagine su determinate e circoscritte 'regioni' dell'essere umano. Gehlen, dunque, si inserisce nel progetto di un'antropologia filosofica così come era stato formulato in Germania negli anni Venti, ossia nella ricerca di un punto di incontro tra la riflessione filosofica e le scienze empiriche, ma al contempo guadagna, distaccandosi dall'impostazione metafisica di Scheler, una sua autonomia teoretica. La sua filosofia empirica, che sostiene di poter trarre la conoscenza e il significato delle cose dall'esperienza, ha un forte senso della peculiarità e dignità dell'essere umano, ne ha una considerazione così alta da escludere il trascendente nella definizione della sua essenza. Al salto metafisico di Scheler, Gehlen preferisce la paziente e meticolosa analisi dell'esperienza umana nel mondo, al fine di rinvenirne schemi obiettivi e strutture d'ordine di un particolarissimo meccanismo biologico, di una costituzione morfologica originariamente specifica e propria di quell'unico ed esclusivo 'progetto della natura' che è l'uomo.

⁶⁹ K. S. Rehberg, *Prefazione in Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 9-10.

1.4 *Anthropos e bios. Il superamento dello schema graduale e la legge dell'esonero*

L'interesse fondamentale dell'antropologia filosofica gehleniana coincide con quello delle opere giovanili: individuare e formalizzare strutture obiettive di esperienza che portino a determinazione e stabilità l'informe originario delle pulsioni vitali. La precarietà del *bios* è rintracciata sia nell'idea di Nietzsche per cui l'uomo sarebbe «l'animale non ancora definito o stabilizzato»⁷⁰, sia nel concetto herderiano di essere manchevole, che utilizza il linguaggio come compensazione della struttura deficitaria del suo organismo⁷¹.

Prendendo in esame l'uomo così come egli appare da una analisi condotta dall'esterno, Gehlen individua la peculiarità biologica che lo caratterizza: l'assenza di organi ad alta specializzazione che gli consentirebbero di vivere in armonia con l'ambiente naturale. In base alle tendenze proprie dell'evoluzione naturale, tutti gli organismi viventi dovrebbero raggiungere sempre più sofisticati livelli di specializzazione organica per utilizzare al meglio le possibilità dell'ambiente in cui vivono e al quale cercano di adattarsi.

L'uomo, invece, dal punto di vista morfologico, si può dire non abbia specializzazioni. Egli consta di una serie di non-specializzazioni che sotto il profilo dell'evoluzione biologica appaiono primitivismi: la sua dentatura, ad esempio, ha una continuità primitiva e una indeterminatezza di struttura che non le consente di essere né una dentatura da erbivoro, né una dentatura da carnivoro, cioè da animale predatore. Rispetto alle grandi scimmie, che sono arboricoli ad alta specializzazione dotati di braccia ipersviluppate atte all'arrampicata, di piedi prensili, di vello e di possenti canini, l'uomo è in quanto essere naturale, irrimediabilmente inadeguato. Egli è di una sprovvedutezza biologica unica, e si rivale di questa carenza soltanto grazie alla sua *capacità di lavoro* ovvero alle sue doti per l'azione, grazie cioè alle mani e all'intelligenza: proprio per questo, egli è eretto, 'circospetto osservatore', con le mani libere⁷².

Considerando l'impostazione metodologica dell'antropobiologia gehleniana, che punta sulla sintesi di scienze filosofiche e scienze naturali per svincolarsi da ogni legame con la metafisica, occorre soffermarsi sulla letteratura scientifica adoperata da Gehlen a

⁷⁰ F. Nietzsche, *Jenseit von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, Adelphi, Milano, 1972, vol. VI, 2, p. 68.

⁷¹ Cfr J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), tr.it. *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di A.P. Amicone, Pratiche, Parma 1995, p. 26 ss., 93 ss.

⁷² A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 60.

sostegno delle sue tesi⁷³, verificando le corrispondenze tra gli studi di anatomia, zoologia e biologia su cui Gehlen ha fondato il paradigma dell'uomo come progetto complessivo della natura. La teoria di Bolk-Verluys, la teoria della tipicizzazione della prematurità di Portmann e l'ipotesi della proterogenesi di Schindewolf costituiscono importanti punti di riferimento per affrontare l'enigma del mancato adattamento dell'uomo a un determinato ambiente naturale e quindi dell'assenza di specializzazione. Per specializzazione si intende la perdita della pienezza delle possibilità esistenti in un organo, a vantaggio del grande sviluppo di alcune di queste e a spese di altre, fenomeno che implica la riconduzione di un *bios* plastico e indeterminato entro funzionalità rigide e determinate. L'essere umano, a differenza di ogni altro essere vivente, possiede ancora organi di tipo embrionale e arcaico, ossia organi che non hanno completato il processo evuzionistico, il quale, se da un lato, prevede l'affinamento e il potenziamento di determinate funzioni, dall'altro causa la perdita irreversibile di altre, inutili e improduttive ai fini dell'adattamento all'ambiente⁷⁴. Nell'uomo sembra essersi conservata l'originaria, primitiva indeterminatezza di un *bios* ancora da definire, da ritagliare e modellare in base alle caratteristiche di una determinata *Umwelt*. Sorge perciò il problema di come sia possibile collegare la tesi della non-specializzazione dell'uomo con le teorie evuzionistiche. Scrive Gehlen:

In ogni tipo di considerazione che, *direttamente* e senza avanzare alcuna *ipotesi supplementare* in rapporto a questa questione, derivi l'uomo da un animale, ci si trova di fronte a una difficoltà insormontabile per quanto concerne la spiccata non-specializzazione degli organi umani: alla difficoltà per cui si dovrebbero far derivare stadi primitivi da stadi progressivi. Le grandi scimmie, che in primo luogo entrano in discussione per una derivazione siffatta, hanno una specializzazione di grado addirittura straordinario. È questa la difficoltà fondamentale della teoria evuzionistica quando si applica all'uomo, non essendovi d'altra parte alcun dubbio sulla parentela assai prossima di uomo e scimmia⁷⁵.

L'assenza di organi ad alta specializzazione ci impedisce di porre l'uomo su un gradino più alto della stessa linea filogenetica delle scimmie antropoidi, tuttavia è innegabile che

⁷³ Si vedano in proposito le pagine ben documentate di R. Troncon, *Studi di antropologia filosofica*, Guerini, Milano, 1991, pp 170-184 e di M.T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, Studium, Roma 1990, e in particolare il capitolo III: "L'uomo dal punto di vista biologico", pp. 91-109.

⁷⁴ Tesi ampiamente argomentata da Gehlen, ne *L'uomo*, cit., in particolare nella *Parte prima: Il peculiare posto morfologico dell'uomo*, pp. 115-54.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 116.

l'uomo con queste condivide numerose caratteristiche biologiche. La soluzione adottata da Gehlen per superare questa apparente antinomia si discosta dall'evoluzionismo classico: suppone che a un certo stadio dell'evoluzione dei viventi si diramino due tronconi indipendenti: uno che porta verso le scimmie antropoidi seguendo la legge della specializzazione degli organi e delle funzioni in risposta alle esigenze ambientali, un altro che conduce all'uomo secondo una via che conserva caratteristiche primitive e arcaiche, ossia non specializzate:

[...] abbiamo il progetto di un essere organicamente manchevole e perciò aperto al mondo, vale a dire incapace di vivere *naturalmente* in alcun particolare ambiente *determinato*. E comprendiamo anche per via di quali determinazioni l'uomo sia 'non definito' ossia 'compito a se medesimo': la semplice vitalità di un tale essere è necessariamente problematica, e un problema è la stessa conservazione della vita, per risolvere il quale l'uomo non può contare che su se medesimo, dovendone attingere in se stesso le possibilità⁷⁶.

Gehlen si serve della teoria di Bolk-Verluys per sostenere la sua ipotesi di un'evoluzione separata dell'uomo. Tale teoria mostrava, infatti, che l'eccezionale sviluppo cerebrale dell'uomo, le sue caratteristiche organiche di tipo fetale (rinvenibili nella struttura del cranio, della mandibola e del bacino) e il suo processo di maturazione sessuale notevolmente più lento rispetto a tutti gli altri animali, non rappresentano un vantaggio nella lotta per la vita, dunque non possono essere considerate il frutto di un processo di selezione naturale. Queste caratteristiche organiche non sarebbero servite a raggiungere un miglior livello di adattamento, ma, al contrario, avrebbero escluso l'uomo da tutte le condizioni di vita naturale. Esse, perciò, non possono essere interpretate che come il segno di una differente linea filogenetica, la quale spinge, anzi costringe l'essere umano a un tipo di vita assolutamente unico in natura, da svolgersi in un ambiente non più naturale, ma tecnico-culturale.

La lunga infanzia dell'uomo era stata posta in risalto anche dallo zoologo Portmann, il quale aveva definito il neonato come un parto prematuro normalizzato, tipicizzato, e aveva descritto il suo primo anno di vita come un anno embrionale extrauterino. Solo intorno al primo anno di vita l'essere umano raggiunge i caratteri della propria specie, ossia l'andatura eretta e l'acquisizione degli strumenti motori e linguistici. Caratteristica esclusiva della specie umana non è soltanto il vivere fuori dal grembo materno le fasi

⁷⁶ *Ibid.*, p. 62.

decisive della formazione della sua struttura psicosomatica⁷⁷, ma anche il prolungamento della vita adulta, che si protrae ben oltre il termine della sua capacità riproduttiva. La lunga infanzia dell'uomo ostacola, anziché agevolare, la costituzione dell'equilibrio organismo-ambiente, che risulta, di fatto, precluso soltanto alla specie umana, l'unica incapace di vivere in armonia con la natura servendosi soltanto della sua dotazione biologica.

Per avvalorare la sua ipotesi evolutiva, che gli permette di affermare l'unicità, la particolarità, l'eccezionalità dell'ente uomo nell'ambito della storia naturale, Gehlen si avvale anche dell'ipotesi della proterogenesi di Schindewolf, secondo cui nell'uomo l'evoluzione ha un andamento progressivo, in base al quale i caratteri embrionali e giovanili (relativi in particolar modo alla conformazione del cranio e del volto) si protraggono negli stadi adulti e lì permangono. Le ricerche di Schindewolf hanno dimostrato che il cranio degli embrioni e dei piccoli dei primati antropoidi possiede alcune caratteristiche morfologiche uguali a quelle umane, ma nel corso dello sviluppo ontogenetico questi caratteri vengono persi, fino all'inversione delle proporzioni complessive tra cranio e volto. Gehlen usa questo argomento per sostenere la sua particolare visione dell'evoluzione della specie, da lui concepita non come un *continuum* che pone sulla stessa linea evolutiva le scimmie antropoidi e l'uomo, ma come un processo per cui da un comune ceppo genetico si diramano due linee divergenti: da una parte la catena animale e dall'altra, con un salto evolutivo, l'essere umano, creatura unica ed eccezionale.

Occorre precisare che Gehlen non rifiuta *tout court* la teoria evoluzionistica, ma intende dimostrare che nello sviluppo della specie *homo sapiens* abbiano agito alcune forze evolutive autonome (*autonome evolutive Kräfte*), presenti unicamente in essa:

La natura ha destinato all'uomo una posizione particolare, o, detto in altri termini, ha avviato in lui una direzione evolutiva che non preesisteva, che non era ancora mai stata tentata; ha voluto creare un principio di organizzazione nuovo⁷⁸.

⁷⁷ «Dopo un anno, l'uomo raggiunge il grado di formazione che un autentico mammifero corrispondente alla sua specie dovrebbe realizzare all'epoca della nascita. Se dunque questo stadio si formasse nel caso dell'uomo al modo dei mammiferi, la gravidanza umana dovrebbe essere di un anno più lunga di quanto non sia in realtà; dovrebbe essere pressappoco di ventun mesi», A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1944, p. 79.

⁷⁸ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 43.

Per Gehlen, dunque, la linea di tendenza dell'evoluzione subisce, con l'uomo, un'inversione (*Verkehrung*), poiché quest'ultimo non può essere descritto nei termini di un'evoluzione lineare, né essere spiegato attraverso le leggi della selezione e dell'adattamento, secondo le quali, anzi, risulterebbe, per la sua specifica costituzione biologica, inadatto alla vita. L'uomo sostituisce, così, a quello che può essere considerato un fine voluto dalla natura (l'equilibrio organismo-ambiente), la capacità di porre fini a se stesso e di progettare autonomamente la propria vita.

Dal presupposto per cui nell'uomo si dà un principio di organizzazione nuovo, essendo egli un progetto particolare della natura, l'unico in cui si conserva la primigenia pienezza e indeterminatezza delle potenzialità vitali, Gehlen muove per scardinare l'ipotesi della domesticazione di Fischer e Lorenz, che poteva spiegare la perdita di certe specializzazioni proprie degli animali e quindi rendere superflua l'ipotesi di un'evoluzione separata.

Questa teoria di Lorenz parte dalla tesi che l'uomo abbia avuto, per così dire, nella sua forma selvatica, la stessa regolazione sociale degli istinti altamente differenziata e specializzata che questo ricercatore ha scoperto in modo tanto geniale in molte specie animali. E che il venir meno di queste regolazioni che è possibile osservare negli animali domestici si stia svolgendo ora anche in noi, perché l'uomo ha domesticato se stesso⁷⁹.

Rimane nella teoria lorenziana un elemento biologicamente inspiegabile, ossia la derivazione di stadi primitivi da stadi progressivi: le apparenti involuzioni di un organismo, ossia la perdita di determinate caratteristiche o funzioni, rientrano sempre in un più ampio processo di specializzazione, che prevede l'estinzione di organi inutili o improduttivi ai fini dell'adattamento. Le funzioni motorie e organiche, essendo trasmesse per via ereditaria, una volta perdute non possono più essere riacquisite: resta quindi inspiegata la continuità filogenetica tra un genere di primati specializzati, ossia adattati a un determinato ambiente naturale, e la specie umana, di fatto priva di qualsiasi forma di adattamento a un ambiente specifico. Infatti, data la variabilità dei caratteri all'interno di una popolazione, nella lotta per la vita sopravvivono solo quegli individui che presentano in determinato momento caratteristiche più vantaggiose ai fini dell'adattamento. Riproducendosi, essi trasmettono alla prole queste caratteristiche, così la specie evolve differenziandosi dai progenitori ed eliminando quei caratteri che costituiscono uno

⁷⁹ *Id.*, *L'immagine dell'uomo alla luce dell'antropologia moderna*, in *Prospettive antropologiche*, cit., p.173.

svantaggio nella competizione con i propri simili, dunque non è possibile sostenere la derivazione di caratteri primitivi da caratteri progressivi. Inoltre, mentre la persistenza di stadi giovanili e il particolare andamento dello sviluppo sono elementi che caratterizzano il processo di ominazione a livello biologico, la domesticazione è estrinseca a questo processo, poiché si lega non tanto a dimensioni genetiche, costitutive del *bios* umano, quanto a particolari ambienti culturali in cui egli si trova a vivere. Il depotenziamento dell'aggressività ferina può essere spiegato, secondo Gehlen, attraverso l'influsso di condizioni culturali, non tramite il processo filogenetico. L'ipotesi della domesticazione non è dunque una degenerazione genetica della vita istintuale umana, ma una modificazione, a livello culturale, delle sue abitudini e dei suoi comportamenti. Essa, pertanto, non può giustificare la perdita di specializzazione organico-istintuale nell'uomo, salvando in questo modo la tesi evoluzionistica; piuttosto, essa conferma la tesi contraria, ossia l'idea di un'evoluzione separata per l'uomo. Il fenomeno della domesticazione, infatti, dimostra, secondo Gehlen, la plasticità, l'adattabilità, la modificabilità del comportamento umano, ossia il carattere che lo rende assolutamente diverso da ogni altro animale⁸⁰.

Poste queste condizioni preliminari, ossia il rifiuto dello schema evoluzionistico, Gehlen delinea un paradigma antropologico equidistante sia dal darwinismo, sia dallo schema graduale rinvenibile nell'antropologia scheleriana, cui pure riconosce numerose conquiste teoretiche, come il concetto psicofisicamente neutro di comportamento e l'apertura dell'uomo al mondo. Dall'esame di teorie biologiche e psicologiche allora in vigore, Scheler estrapola una visione unitaria e organica del mondo vivente, basata su una «gerarchia delle energie e delle facoltà psichiche nell'ordine in cui sono state via via poste in evidenza dalla scienza»⁸¹. Nell'espone i gradi di questa gerarchia Scheler parte dal livello più basso, proprio delle piante, che si manifesta come un impulso affettivo, del tutto privo di coscienza, sensazione e rappresentazione, ossia un generico impulso di crescita e riproduzione. Questo impulso affettivo viene definito *extatico*, ossia incapace di ritornare su se stesso sotto forma di sensazione o coscienza. Ciò che lo caratterizza è proprio l'assenza di un ritorno della vita su se stessa, di una ancor primitiva *re-flexio*, di una segnalazione degli stati organici a un centro. Nella gerarchia delle forme essenziali

⁸⁰ La proprietà, la famiglia, il lavoro e le sue suddivisioni costituiscono forme culturali di inibizione, che si sono gradualmente imposte attraverso i secoli e che hanno incanalato e disciplinato le nostre pulsioni, permettendo lo sviluppo culturale e scientifico che caratterizza le nostre civiltà: cfr. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), tr. it. *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 557-630.

⁸¹ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 118.

della vita psichica, all'impulso segue l'istinto. Scheler si rende conto dell'ambiguità e dell'indeterminatezza di questo termine, quindi, precisa di voler seguire, per giungere a una sua definizione adeguata, un metodo che non si basa esclusivamente su concetti psicologici, ma che parte dall'osservazione del comportamento dell'essere vivente (facendo riferimento al metodo behaviorista, che si stava affermando in quegli anni). È possibile in tal modo giungere a una definizione e comprensione dell'istinto attraverso il comportamento corrispondente, che presenta le seguenti caratteristiche: deve avere un senso ben preciso, cioè deve essere finalizzato all'utilità dell'individuo che lo compie, deve avere un ritmo rigido e costante, deve rivelarsi utile alla specie, dev'essere innato ed ereditario, in quanto l'atto istintivo è una capacità specifica di comportamento che non deriva da acquisizioni dovute all'abitudine, all'addestramento o all'intelligenza; infine, il comportamento istintivo deve essere completo sin dall'inizio, anche se suscettibile di specializzazione a opera dell'esperienza. Gli istinti non sono atti intelligenti divenuti automatici, ma veri e propri automatismi particolarmente perfezionati, più evidenti in quegli animali che hanno un comportamento istintivo molto rigido⁸².

Dopo l'istinto, nella scala gerarchica delle energie e facoltà psichiche Scheler pone in successione due ulteriori modi del comportamento, la memoria associativa e l'intelligenza pratica. La memoria associativa è propria di tutti gli esseri viventi che sono in grado di modificare il loro comportamento ai fini dell'adattamento⁸³. Questa modifica comportamentale si verifica per mezzo di un esercizio basato sul principio del successo e dell'errore: l'animale compie spontaneamente dei movimenti di prova ed è spinto a ripetere più frequentemente quelli che gli tornano utili; esso acquisirebbe in tal modo un'abitudine qualitativamente diversa dalle precedenti. L'intelligenza pratica, invece, consiste nella capacità di rispondere a una situazione nuova mai precedentemente

⁸²«In tal senso noi chiamiamo «istintivo» un comportamento che possiede le seguenti particolarità: esso deve avere anzitutto un *sensu*, deve esser cioè teleologico per l'*insieme* dello stesso portatore di vita, per la sua nutrizione così come per la sua riproduzione, o per l'insieme di altri portatori di vita (vale a dire ai fini dell'utilità propria o altrui). In secondo luogo esso deve svolgersi secondo un *ritmo rigido e costante*», *ibid.*, p. 125.

⁸³ Scrive Scheler: «La terza forma psichica che distinguiamo – riassume in sé i fatti relativi all'associazione, alla ripetizione, al riflesso condizionato, e costituisce quella facoltà che viene designata «*memoria associativa*». (Mnème) [...] Noi dobbiamo infatti attribuirle a tutti quegli esseri viventi, il cui comportamento subisca, in base al comportamento anteriore dello stesso tipo, un *mutamento lento e costante*, in maniera tale, cioè, che di volta in volta l'intensità del significato stesso dipenda strettamente dal *numero* di tentativi o dei cosiddetti movimenti di prova», *ibid.*, p. 131e «Solo mediante il progresso di questo principio associativo, infatti, l'individuo è in grado di adattarsi a situazioni sempre nuove, vale a dire non tipiche della stessa specie, cessando così di ridursi esclusivamente a un punto di passaggio nel processo della riproduzione. Ma se, nei confronti dell'intelligenza pratica, il principio di associazione è [...] ancora un principio *relativamente* rigido e legato all'abitudine – vale a dire un principio «conservatore» – nei confronti dell'istinto, esso costituisce invece un potente strumento di *emancipazione*. Esso apre una dimensione del tutto nuova nelle possibilità di arricchimento della vita», *ibid.* p. 137.

sperimentata, di attuare un comportamento inedito, diversamente da quanto consente la memoria associativa, che permette solo un comportamento acquisito tramite addestramento. L'intelligenza pratica, sempre produttiva e mai riproduttiva, si manifesta in circostanze che non sono solo atipiche e nuove per la specie, ma lo sono soprattutto per l'individuo. Il comportamento intelligente si attua all'improvviso ed è indipendente dal numero di prove ed errori che lo hanno preceduto.

Riflettendo sui risultati di alcuni esperimenti scientifici, che avevano dimostrato forme di comportamento intelligente da parte di alcuni animali, Scheler cerca la differenza qualitativa tra uomo e animale in nuovo principio, assolutamente irriducibile alle forme di energia fisica e psichica, ossia lo spirito (*Geist*):

Il principio nuovo si trova *fuori da* tutto ciò che noi possiamo definire nel senso più lato come «vita». Ciò che fa sì che l'uomo sia veramente uomo, non è un nuovo stadio della vita – e neppure di *una* delle sue manifestazioni, la «psiche» –, *ma è un principio opposto a ogni forma di vita in generale e anche alla vita dell'uomo*: un fatto essenzialmente e autenticamente nuovo, che come tale non può essere ricondotto all'«evoluzione naturale della vita»; ma semmai, solo al fondamento ultimo delle cose stesse; a quello stesso fondamento, dunque, di cui la «vita» non è che *una* manifestazione.

L'essenza dell'essere umano non consiste dunque in una qualche forma di vita, al contrario, per Scheler essa va ricercata nella capacità umana di dire di no ai suoi impulsi, nell'emancipazione esistenziale da ciò che è organico, nella libertà di svincolarsi dalla pressione della vita e di quanto essa abbraccia⁸⁴, dunque in un principio ontologicamente altro rispetto a ogni manifestazione vitale. Alla riflessione scheleriana Gehlen riconosce il merito incontestabile di aver riconosciuto nell'uomo una differenza essenziale rispetto a ogni altro essere vivente, a differenza dell'evoluzionismo che gli attribuisce una differenza solo di grado, dovuta al maggiore perfezionamento di capacità intellettive, presenti in misura minore anche in altri viventi. Tuttavia, lo schema graduale proposto dall'antropologia scheleriana soffre di due limiti ineliminabili. Il primo consiste nella riproposizione del dualismo ontologico (*Geist-Drang*), con la conseguente reintroduzione

⁸⁴ «L'uomo è perciò l'essere vivente che, in virtù del suo spirito, è in grado di comportarsi in maniera essenzialmente *ascetica* nei confronti della sua vita, che lo soggioga con la violenza dell'angoscia; può soffocare e reprimere i propri impulsi tendenziali, vale a dire *rifiutare* loro il nutrimento delle rappresentazioni percettive e delle immagini. Paragonato all'animale che dice sempre sì alla realtà effettiva - anche quando l'aborrisce e la fugge - l'uomo è «*colui che sa dir di no*», l'«*asceta della vita*», l'eterno protestatore contro quanto è solo realtà», *ibid.*, p. 158-59.

di un principio metafisico, che annulla la possibilità di costruire una filosofia empirica e di riconoscere nell'uomo un progetto biologico unico:

Se dunque ci si attiene a questo schema graduale, è giocoforza veder sfumare una possibilità certamente essenziale: quella, cioè, che la differenza dall'animale possa consistere, nel caso dell'uomo, in una legge strutturale che lo coinvolge interamente, e che perciò lo 'stile' o la forma in cui avvengono i movimenti, le azioni, le estrinsecazioni fonetiche, gli atti dell'intelligenza, le esperienze pulsionali possano essere per principio altri. In questo preciso modo noi consideriamo la questione e vinceremo ogni dubbio se riusciremo a dimostrare un'*unità* della legge strutturale che domina *tutte* le funzioni umane, da quelle corporee a quelle spirituali. Non sarà più in alcun modo possibile, allora, porre la differenza solo nello 'spirito'; essa sarebbe invece dimostrabile, proprio per questa via, già nelle forme motorie del soma⁸⁵.

Il secondo limite dell'antropologia filosofica scheleriana è individuato nell'inadeguatezza rispetto alle recenti scoperte zoologiche, che hanno dimostrato l'originarietà del comportamento intelligente, dunque la sua irriducibilità rispetto al comportamento istintivo:

La nuova psicologia animale promossa in particolare da Konrad Lorenz [...] ha liquidato la vecchia opinione, sostenuta da Spencer, Lloyd Morgan e altri, che vedeva nell' 'istinto' il 'prodromo' ontogenetico e filogenetico delle prestazioni spirituali superiori⁸⁶.

Le ricerche condotte sul comportamento animale hanno dimostrato che le reazioni istintive coesistono con l'elaborazione di strategie volte alla competizione nella lotta per la vita: nelle tattiche predatorie, ad esempio, l'animale si comporta sia in modo istintivo sia intelligente, per cui si può affermare che le due tipologie di comportamento sono co-originarie e irriducibili l'uno all'altro:

[...] non sussiste affatto un rapporto di gradualità tra comportamento intelligente e comportamento istintivo, bensì, come vide Bergson, addirittura una tendenza all'esclusione reciproca. Anche nei casi, assai numerosi, dove il comportamento istintivo ingloba tattismi, riflessi condizionati o autoaddestramenti, è possibile pur sempre distinguere analiticamente le due componenti. I movimenti istintivi singolari o 'ostinati'

⁸⁵ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 49.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 50.

poggiano su intensi processi di accumulazione di energie reattive specifiche, processi dal comportamento simile a quello degli ormoni e che producono stimoli interni e spingono l'organismo ad agire; questo 'scatta' infallibilmente allorché un evocatore coordinato, agendo sui centri percettivi, neutralizza le inibizioni centrali. Tali processi sono palesemente del tutto diversi, sul piano fisiologico, dalle reazioni di orientamento (tattismi), e anche da ogni tipo di addestramento e da quelle 'intuizioni' che rendono possibile un comportamento *variabile* secondo le mutevoli circostanze; sono altrettanto originari che quelli e non ne costituiscono il grado preliminare⁸⁷.

Decostruite le tesi evoluzionistiche e scheleriane, Gehlen comincia a comporre il suo complesso schema antropologico, capace di sintetizzare presupposti apparentemente inconciliabili tra loro: la ricerca di una differenza sostanziale, non graduale, tra uomo e animale, la necessità di rintracciare questa distinzione nel mondo della natura, non in un principio metafisico, il riconoscimento nell'ambito del *bios* umano di una inesorabile indeterminatezza di pulsioni e istinti, sotto la cui pressione angosciosa sta l'esistenza umana, impegnata nel costante tentativo di ricondurre l'informe vitale entro categorie oggettive, come quella di azione, caratteristica specifica dell'essere umano. Unificando tali premesse, è possibile avviare la costruzione di un sistema di organizzazione razionale dell'esperienza, il quale: «deve tener fermo a una legge strutturale particolare, la quale è la medesima in *tutte* le peculiari caratteristiche umane, e va compresa muovendo dal progetto posto in essere dalla natura di un *essere che agisce*»⁸⁸.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 55.

1.5 Il concetto di *Entlastung*. Un confronto con Alsberg

L'immagine della soggettività che si è finora delineata ha evidenziato il carattere primitivo dell'uomo, ossia il suo essere non specializzato, non adeguato a una specifica *Umwelt*, peculiarità organica che gli impone una condotta razionale e pianificata, libera dall'istinto e fondata sulla tecnica. In quanto *essere che agisce* l'uomo necessita di assumere il controllo sui propri impulsi e sulle impressioni che il mondo esercita su di lui, ossia su quella fluida indeterminatezza vitale che minaccia costantemente di risucchiarlo in un vortice incontrollabile, compromettendo la sua capacità di agire e con questa le sue possibilità di sopravvivenza. Questi due compiti, ossia il padroneggiamento della natura in lui e al contempo della natura fuori di lui, sono profondamente interconnessi e si orientano a vicenda determinando un particolare *status* delle funzioni sensomotorie umane. Si profila, quindi, per l'uomo, sin dai primi anni di vita, l'esigenza ineludibile di appropriarsi del mondo, che per lui non è un ambiente elettivo, foggato *ad hoc* e tale che gli istinti vi siano ancorati, come per l'animale: esso è per lui un campo di infinite sorprese nel quale è necessario sapersi orientare.

Sostituendo all'antropologia dello spirito di matrice scheleriana l'antropologia della carenza, mutuata dallo schema antropologico herderiano, Gehlen cerca nell'orizzonte delle scienze naturali un riferimento che giustifichi l'idea di essere manchevole. Grazie agli studi condotti dal biologo e zoologo estone Jakob von Uexküll, si è affermata una concezione del rapporto 'regionale' degli animali con l'ambiente, tale per cui

la considerazione della struttura organica in tutti i particolari dei loro organi di senso, delle armi difensive e offensive di cui dispongono, degli organi della nutrizione e così via consente conclusioni retrospettive sul loro modo di vivere e sul loro habitat e viceversa⁸⁹.

L'armonica corrispondenza sussistente tra necessità animale e strutturazione ambientale si ritrova già in Schopenhauer, alla cui filosofia Gehlen si era già avvicinato nella fase preantropologica dei suoi studi. Nello scritto *Über den Willen in der Natur* la congruenza tra il sistema istintuale e pulsionale dell'organismo con il suo sistema di vita, ossia i mezzi di sopravvivenza e l'ambiente avvalorò la teoria del mondo come pura volontà⁹⁰. Il lavoro di von Uexküll è autonomo rispetto a quello strettamente filosofico di Schopenhauer. In primo luogo, egli rivendica il riconoscimento di una dimensione

⁸⁹ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 58.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 100-1.

biologica non antropocentrica: ogni soggetto biologico presenta una propria peculiarità, che non può e non deve essere ricondotta a quella dell'uomo, in quanto determinata da parametri esistenziali del tutto indipendenti. La sua teoria, secondo Gehlen, «fu un tocco di genio, qualcosa di realmente nuovo»⁹¹, capace di persuaderci della inadeguatezza della tradizionale visione del mondo animale. Gli studi di Uexküll condussero infatti «al rifiuto della concezione ingenua che agli animali attribuisce il nostro mondo come se fosse il loro proprio, mentre in realtà ogni specie ha il suo proprio mondo»⁹². Il limite che Gehlen individua nella teoria dello studioso estone consiste nell'aver esteso il concetto di *Umwelt* anche all'essere umano, pregiudicando in questo modo la possibilità di una distinzione essenziale tra ambiente umano e ambiente animale⁹³. Che Gehlen abbia considerato l'uomo nella sua concretezza storica, nella sua soggettività inscritta in precise circostanze sociali, non implica affatto l'equiparazione tra ambiente animale e mondo umano, tra *Umwelt* e *milieu*.

«In questo modo si cancella una distinzione primaria»⁹⁴, sostiene Gehlen ne *L'uomo*, quella che marca la distanza tra le figure comportamentali istintive degli animali e il comportamento acquisito e fissato culturalmente tipico dell'uomo:

Si pone allora la questione fondamentale sia sul piano teorico sia sul piano pratico: date la sua apertura al mondo e la riduzione dei suoi istinti, e date l'inverosimile plasticità e l'instabilità potenzialmente insite in lui, come perviene l'uomo, propriamente, a un comportamento prevedibile, regolare e quindi evocabile, in condizioni date, con relativa sicurezza, come perviene dunque a un comportamento che si potrebbe chiamare quasi-

⁹¹ *Ibid.*, p. 106.

⁹² *Ibid.* Per potersi relazionare con questo mondo soggettivo, l'animale deve disporre di un sistema di organi specializzato, adatto al rapporto con esso. Perciò, conoscendo organi di senso e specificità funzionali dell'animale è possibile risalire alla sua *Umwelt*, al suo mondo individuale. Così la zecca – l'esempio di soggetto animale più celebre tra i molti portati da Uexküll nei suoi scritti –, priva di senso visivo, uditivo o gustativo, si muove in un universo costituito quasi esclusivamente di sensazioni luminose e termiche in cui, benché le chance per l'individuo siano minime, la struttura organica risponde pienamente al modo e alle condizioni per la vita. Gehlen non si limita alle esemplificazioni proposte da Uexküll e ritrova nei lavori di numerosi scienziati contemporanei descrizioni adeguate alle relazioni armoniche da lui teorizzate. Di particolare rilievo è la stretta dipendenza tra specializzazione percettiva e rendimento comportamentale, che diviene univoco, ben direzionato e insostituibile ed è garanzia di successo nella risposta agli stimoli esterni e ai bisogni organici. La specializzazione e l'unilateralità percettiva e comportamentale è il tratto distintivo dell'animale, anche nelle sue forme superiori.

⁹³ In particolare nel saggio *Niegeschaute Welten. Die Umwelten meiner Freunden*, del 1936, Uexküll aveva reso esplicita, attraverso la descrizione di ambienti soggettivi 'particolari' di alcuni conoscenti, l'analogia tra mondi individuali umani e mondi individuali animali. Ma già ben prima, in scritti precedenti, egli aveva posto sullo stesso piano il mondo dell'uomo e l'ambiente animale. Nella *Theoretische Biologie* del 1920, veniva indicata una precisa distinzione tra 'mondo' (*Welt*) e 'ambiente' (*Umwelt*), ma entrambi i concetti trovavano il loro riferimento nell'essere umano. L'uomo, secondo von Uexküll, vive contemporaneamente in un ambiente soggettivo e in mondo oggettivo, ossia una dimensione fatta di grandezze quantitativamente misurabili e non relative al punto di vista del soggetto.

⁹⁴ A. Gehlen, *L'uomo*, p. 107.

istintivo e quasi-automatico e che, nel suo caso sta *al posto* di quello istintivo autentico ed è il solo, palesemente, definire la stabilità della compagine sociale? Porre questa questione equivale a porre il problema delle *istituzioni*?⁹⁵

Prima ancora di pervenire alla stabilità della compagine sociale (la natura fuori di lui), l'uomo deve innanzitutto imparare, attraverso le esperienze sensomotorie, a governare il caos pulsionale che lo caratterizza in quanto essere non specializzato (la natura dentro di lui). Da Uexküll Gehlen mutua l'idea che l'ampiezza dell'ambiente in cui vive l'organismo aumenta in ragione inversa al grado di specializzazione dei suoi istinti. Essendo l'uomo l'essere carente di dotazioni biologiche che gli consentirebbero di vivere in armonia con l'ambiente, il suo raggio d'azione è potenzialmente illimitato: egli può condurre la sua esistenza in qualsiasi punto del pianeta, proprio perché egli è fondamentalmente inadatto a vivere in ogni luogo della natura e solo attraverso la tecnica e la cultura può rendere possibile la sua esistenza.

In questo infinito campo di sorprese che è il mondo, in questa cangiante e ricca profusione di stimoli naturali, che non sono ritagliati in conformità alle sue capacità percettive ma si offrono a lui con slancio e copiosità, in modo disordinato e imprevedibile, per l'uomo è necessario innanzitutto sapersi orientare. L'orientamento si acquisisce tramite una serie di movimenti comunicativi che conducono a un'attiva e autonoma simbolizzazione del mondo visivo, che diviene alluso e padroneggiato. Il movimento comunicativo ha «un valore dischiudente, appropriativo ed esaustivo»⁹⁶; esso coopera innanzitutto con il senso della vista e del tatto, il suo fine è elaborare il mondo visivo riducendolo ad alcuni «centri di doviziosità possibile»⁹⁷, ossia rendere l'infinito campo di sorprese che è il mondo in un insieme di cose note e familiari.

Si tratta di un processo cui l'autore dà la denominazione di *Entlastung*, da *entlasten* = *ex-onerare*, ossia 'alleggerire da un peso'. L'esonero consiste nello svincolamento dalla pressione diretta del presente, che consente il liberarsi e il dispiegarsi di energie sempre più alte e fluide, le quali permettono all'uomo di dirigersi verso il mondo retroattivamente, dominandolo e utilizzandolo perché adesso si è in grado di prevederlo. Con il processo di esonero l'uomo trasforma gli oneri da cui è gravato in altrettante *chances* di sopravvivenza; ciò che in origine è per l'uomo una mancanza (di specializzazione organica e istintuale) diviene, in virtù della sua predisposizione

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 163.

⁹⁷ *Ibid.*

all'azione, un'occasione per escogitare mezzi e tecniche con cui esonerarsi dalla sua costituzione deficitaria e rendere possibile la propria esistenza prescindendo dalle circostanze naturali:

È questo dunque un processo di esonero, cioè un'attiva elaborazione e trasformazione del 'campo di sorprese' in un mondo di impressioni ed esiti che ora è possibile attendersi, un mondo perciò disponibile e dominabile con lo sguardo in una serie di condensate allusioni⁹⁸.

La struttura sensomotoria della soggettività plastica, indeterminata e aperta al mondo, che non semplicemente vive, ma conduce la sua esistenza, deve essere necessariamente caratterizzata da meccanismi esoneranti, volti alla simbolizzazione del mondo esterno e nel contempo alla sospensione dell'eccesso pulsionale, che, inibito e non soddisfatto agisce a livello progettuale. La percezione visiva ad esempio è strutturata su di un meccanismo esonerante che permette alla nostra retina di focalizzarsi su precisi contrassegni, definiti pregnanti, rispetto ai quali il contesto recede a statuto di sfondo: siamo dunque capaci di astrarre da un complesso di condizioni solo quegli elementi che per noi hanno significato o sono utili ad uno scopo. Inoltre, per potersi adeguare a circostanze infinite e a un impiego previdente, il nostro apparato motorio deve essere fondamentalmente plastico, ossia capace di adeguarsi, di volta in volta in modo sempre più efficiente, alla molteplicità variabile di situazioni in cui può venirsi a trovare. Anche i nostri movimenti assolvono a una funzione di esonero, in quanto ci consentono di assumere familiarità con l'infinito campo di sorprese che è il mondo, poiché mettendo in atto il coordinamento occhio-mano, il mondo si riduce in una quantità di simboli che divengono manipolabili oltre che disponibili allo sguardo⁹⁹. Infatti, se non disponessimo

⁹⁸ *Ibid.*, p. 164.

⁹⁹ Le esperienze di tipo visivo e tattile sono indispensabili per il processo di crescita dell'essere umano, poiché in assenza di un sistema che consenta di combinare i simboli visivi con quelli tattili, noi non saremmo in grado di agire, ossia di trasformare in modo previsionale la natura apportando in essa significative modificazioni, poiché non saremmo in grado di strutturare consapevolmente il nostro comportamento e organizzare efficientemente il nostro movimento. L'occhio e la mano hanno infatti il ruolo, nell'ambito delle funzioni sensoriali, di acquisire il dominio sull'ambiente circostante e di ridurre il complesso situazionale in una serie finita e controllata di simboli. Lo sguardo riduce quanto di superfluo vi è per la vista ad uno sfondo inappariscnte mentre tramite il maneggio degli oggetti l'essere umano apprende la facoltà pratica di servirsi del proprio corpo in modo funzionale per svolgere compiti e risolvere problemi. In particolar modo possiamo sostenere che nella dialettica che l'uomo instaura con il mondo, al fine di darsi, tramite l'azione, condizioni di esistenza più favorevoli, un ruolo decisivo è assegnato proprio alla mano, che Kant definisce «il cervello esterno dell'uomo» (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in O. Külpe (a cura di) *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Berlin 1907; tr. it. *Antropologia pragmatica*, a cura di G. Vidari, riv. da A. Guerra, Laterza, Bari 1994, p. 224) in quanto essendo affrancata, nell'uomo, dall'onere della locomozione, essa come scrive Galimberti «libera nel cammino, è ciò che consente a tutto

di una plasticità motoria pressoché inesauribile noi non potremmo adeguare il nostro agire di volta in volta alle situazioni che ci si presentano. Per questo motivo l'essere umano da piccolo ha bisogno di esperire il mondo da un punto di vista fisico: tramite la manipolazione degli oggetti egli conosce il mondo e insieme se stesso, rende l'ambiente in cui vive noto e familiare, esercita le sue abilità pratiche nella risoluzione di problemi, elabora tecniche, mezzi e sistemi per ottenere gli scopi che liberamente si prefigge e, nel contempo, impara a padroneggiare il flusso inarrestabile di pulsioni, indifferenziate, plastiche e a-specifiche, che sorge dalla sua interiorità¹⁰⁰.

il corpo, di liberarsi nella manipolazione del mondo» (*Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 97). La funzione della mano è infatti orientata verso la dimensione tecnica dell'esistenza umana, poiché essa costruendo strumenti, che sono le copie ingrandite delle sue funzioni, instaura tra il corpo umano e il mondo un ordine di rapporti del tutto sconosciuti agli animali, in quanto crea una relazione con il mondo mediata dall'utensile che nell'animale è sempre invece immediata, poiché in lui utensile e gesto si fondano in unico organo. L'uomo invece, che ha trasferito nella mano il campo della sua relazione con il mondo, è l'unico corpo capace di gesti perché è l'unico corpo che «ha esteriorizzato l'ordine degli strumenti» (*Ibid.*). Galimberti distingue dunque tra gesto e strumento: il gesto, di natura espressiva e comunicativa, è proprio solo dell'uomo, poiché solo nel corpo umano esso si è diviso dallo strumento, ossia dall'organo funzionale preposto a svolgere una determinata attività. Mentre gli altri animali, già dispongono di organi che consentono loro di esplicare le proprie funzioni vitali, nell'uomo queste funzioni devono essere invece mediate da uno strumento, da un utensile. La mano dell'uomo infatti, non è strumento ma *fabbrica* strumenti, dunque emancipandosi progressivamente dalla sua coercizione funzionale, essa da strumento utile diviene capace di gesti espressivi e comunicativi. Galimberti sottolinea fortemente il ruolo della gestualità nel processo di costruzione dell'esperienza umana poiché essa risulta connessa a quell'attività di scarto e selezione che il meccanismo esonerante delle nostre funzioni senso motorie impone: «il gesto non è il prodotto di strutture anatomiche preesistenti ma la *scelta* tra le varie vie predisposte da queste strutture in vista di un adeguamento al mondo» (*Ibid.* p. 98). Scegliere, dunque scartare e selezionare le diverse prestazioni sensomotorie, al fine di adeguarle all'occasione contingente, è tuttavia possibile solo se le nostre figure motorie sono non specializzate e univoche, bensì plastiche e multiformi, ossia variabili, disponibili al cambiamento e non irrigidite in una struttura istintuale congenita e specializzata che fa corrispondere ad ogni stimolo un determinato comportamento. Le figure motorie dunque possono essere variabili e plastiche soltanto in un organismo non specializzato.

¹⁰⁰ Mentre gli animali possiedono istinti selezionati sulla base dell'ambiente in cui vivono e che a loro volta sono capaci di selezionare soltanto gli stimoli necessari per lo svolgimento delle funzioni vitali, l'uomo durante la prima infanzia non è in grado di orientarsi nel mondo né di sviluppare meccanismi di esonero, poiché l'enorme quantità di stimoli che lo assale non gli consente di sviluppare un rapporto attivo di scambio ed interazione con l'esterno, piuttosto lo rende dipendente dagli adulti e in balia di se stesso. Per questo motivo gli stimoli provenienti dall'esterno generano in lui perlopiù fastidio ed irritazione, dal momento che non riesce a dominarli e a controllarli poiché non ha ancora imparato a dominare e controllare se stesso. Con la crescita, il bambino comincia a sopportare più facilmente questi stimoli esterni, diventando poi capace di dirigersi lui stesso verso l'esterno (intorno al decimo mese di vita), avendo intensificato i movimenti di presa. Una volta che il bambino, dopo parecchi mesi ha imparato a controllare i suoi movimenti, si assiste al processo della ripetizione: il bambino ripete i suoi movimenti, che inizialmente erano involontari, anche senza motivo, per il solo gusto di farlo, perché in ciò prova un'intima soddisfazione. Questa sensazione di piacere deriva dal fatto di aver trasformato un movimento involontario in uno volontario: è l'autoavvertimento estraniato della propria attività a costituire fonte di soddisfazione. Il fatto che un movimento fortuito possa essere consapevolmente assunto ed impegnato per nuovi scopi, genera una sensazione di dominio su di sé e sul mondo che è indispensabile per la crescita del bambino. Il movimento produce lo stimolo alla sua prosecuzione e ripetizione, è *causa sui*; perciò genera la sensazione di controllo sul sé, perché il movimento per divenire consapevole ed impegnabile dev'essere riavvertito sensorialmente, ossia deve acquisire un involucro di sensazioni reali che ora è possibile aspettarsi. Quando il bambino comprende che, facendo un determinato movimento, esso provocherà in lui una determinata sensazione (di dolore o piacere), assume il controllo sul movimento stesso e sulla sensazione che ne è conseguenza: egli *sa* cosa lo aspetta dopo che avrà compiuto quel movimento, si aspetta un esito, ha imparato a prevedere le conseguenze delle sue azioni, e questo è il primo passo per orientarsi nel mondo:

L'orientamento nel mondo esterno, quindi, consente di acquisire il controllo anche sulla nostra vita pulsionale, ossia di adattarla efficacemente alla profusione di stimoli provenienti dalla natura fuori di noi: è necessario, perciò, poter dominare consapevolmente sia il mondo interno che quello esterno, gli impulsi quanto gli eventi della natura, per avere una visione panoramica dell'insieme (*Übersicht*), per trasformare l'infinito campo di sorprese che è il mondo in un insieme di simboli che rimandano a qualcosa che è ormai noto e familiare, per potersi *esonere* dalle difficoltà materiali dell'esistenza. L'*Entlastung* si configura come una funzione simbolica, definita da Galimberti come «la capacità di cogliere il tutto a partire dall'indizio allusivo della parte»¹⁰¹, un processo che accompagna lo sviluppo del sistema cognitivo fino alle forme più evolute del linguaggio. Attraverso processi di esonero infatti l'uomo, esperendo il mondo, lo riduce e concentra in simboli, così da acquisire visione panoramica e capacità di disporre; in questo modo ottiene il dominio su una molteplicità non limitata di movimenti. Egli con la crescita inoltre, sviluppa una capacità di attuazioni motorie simboliche, allusive, con le quali può trasporre dei movimenti, proseguirli l'uno nell'altro e l'uno nell'altro intenderli. Solo così entra in possesso di una capacità di agire suscettibile di controllo e adeguata all'indescrivibile molteplicità di situazioni in cui il mondo si offre, una capacità che è di una plasticità e variabilità assolutamente evidente.

Nel frattempo è avvenuto infatti, all'insaputa della coscienza, un secondo – e infinitamente importante – passo in avanti nella nostra esperienza e nella costruzione della nostra esperienza: si sono formate superiori, *simboliche* – cioè semplicemente abbreviate e con ciò *esoneranti* – forme della percezione e, in generale, delle capacità vitali, le quali esonerano appunto le lunghe catene di esperienze conquistate a fatica in quanto, per così dire, le abbreviano. Così noi *vediamo* la pesantezza, la morbidezza, l'umidità oppure la secchezza delle cose, cioè i loro valori di *commercium*, senza dover allungare la mano oppure impiegare i nostri organi di locomozione per accertarsi di queste impressioni che sono, pur tuttavia, originariamente tattili; alla fine vediamo 'simbolicamente', per cui solo allora il nostro vedere può diventare un 'super-vedere' (*übersehen*), nel doppio senso di

acquisire il controllo dei propri movimenti. Acquisire il dominio su di sé è a sua volta una tappa indispensabile per assumere il controllo sul mondo esterno, imparare cioè a prevedere gli esiti delle cose, sapere che a determinati fenomeni corrispondono determinate conseguenze. Applicando le sue conoscenze passate, ossia sfruttando la funzione esonerante della memoria, egli può svolgere con successo determinate azioni nel mondo, poiché soltanto con azioni controllate e certe del proprio esito si può organizzare in modo previsionale il rapporto di continuo scambio con il mondo circostante. Infatti soltanto se l'uomo riesce a priori a selezionare gli stimoli esterni e le pulsioni interne può costruire un comportamento organizzato e dirigere la sua attività verso fini prestabiliti. A. Gehlen, *L'uomo*, cit., pp. 164-66.

¹⁰¹ U. Galimberti, *op. cit.*, p. 164.

abbracciare con l'occhio, per il quale è sufficiente una semplice allusione simbolica delle cose, e dell'ignorare intenzionalmente ciò che attualmente non è interessante e privo di importanza¹⁰².

Attraverso i meccanismi esoneranti della propria struttura sensomotoria, inoltre, l'uomo è in grado di disimpegnare le proprie funzioni corporee, impiegando l'energia che in esse si concentra per prestazioni di carattere intellettuale. Ad esempio, attraverso il linguaggio, l'uomo si esonera dall'indicare manualmente un oggetto o una situazione, poiché la funzione di designazione è affidata al nome, capace di evocare e rappresentare stati di cose reali, irreali o possibili:

comunicazione entro una sfera mondana illimitatamente aperta, orientamento e dimestichezza con il mondo, libera disponibilità delle cose nei simboli, esonero dalla pressione del presente e della presenza immediati – tutti questi risultati della vita umana in generale –, [...], *solo il linguaggio sembra raggiungerli in sé, in modo concentrato e nel compimento più alto*¹⁰³.

Si assiste così a un processo di *Körperausschaltung*, ossia di progressivo superamento dell'elemento motorio-percettivo nello svolgimento dei compiti e delle funzioni dell'uomo. Questa categoria antropologica è stata introdotta da Paul Alsberg nel 1922, in *Das Menschheitsrätsel* e ha profondamente influenzato la ricerca gehleniana, innanzitutto nella sua precisa volontà di iscriversi nel paradigma antropologico della carenza, piuttosto che in quello dello spirito¹⁰⁴. L'espressione *Körperausschaltung*, come rilevato da Mario Marino, risulta difficilmente traducibile:

Bruno Accarino, [...], ha proposto, [...], “esclusione del corpo”. La sua soluzione, appropriata a livello concettuale, ha anche il pregio di essere abbastanza ampia e generale da superare la difficoltà della resa di un termine di elevata valenza categoriale. Essa, ha,

¹⁰² A. Gehlen, *La funzione esonerante dei simboli dell'esperienza* (1961), in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit. p. 44-45.

¹⁰³ Id., *L'uomo*, p. 278.

¹⁰⁴ «Un geniale *outsider*, P. Alsberg, già nell'anno 1922 aveva messo in nuova luce la specifica organizzazione fisica dell'uomo. Solo l'uomo avrebbe *escluso* i suoi organi dalla lotta per la sopravvivenza e questo con l'aiuto degli strumenti, del linguaggio, della capacità concettuale. Anche il linguaggio sarebbe uno strumento immateriale per escludere gli organi sensoriali. Come cause di questo sviluppo che ha condotto all' 'esclusione degli organi' riconobbe nell'uomo un' dotazione organica insufficiente, in paragone alle scimmie antropomorfe più prossime [...]», A. Gehlen, *Antropologia filosofica*, in Id. *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 287-88.

però, il difetto, come l'altra¹⁰⁵, di non rendere evidente il nesso dell'originale con la tecnica. Questo problema è stato risolto da Alberto Gualandi, in una traduzione del saggio di Rehberg su Gehlen e Harich, [...], con l'espressione "disattivazione". La sua proposta, [...], ha, [...], il vantaggio di conferire la massima evidenza alla tecnicizzazione del linguaggio antropologico effettuata da Alsberg¹⁰⁶.

Lo studioso evidenzia la difficoltà di rendere in modo univoco l'espressione alsberghiana, derivata dalla preponderanza del ruolo della tecnica nel suo schema antropologico. Accanto a un significato più generico di 'esonero', vi è, infatti, quello più specifico riferito alla disattivazione di meccanismi difensivi, che nell'uomo non sono potenti ed efficaci come negli altri esseri viventi. Nelle pagine che Scheler dedica ad Alsberg ne *La posizione dell'uomo nel cosmo*, l'essenza dell'essere umano proposta dall'autore si contrappone nettamente alla sua categoria di *Geist*: «il principio di umanità giace esclusivamente in ciò: che l'uomo ha saputo escludere i suoi organi, a vantaggio dello strumento, del linguaggio, della formazione del concetto, dalla lotta vitale, per la conservazione dell'individuo e della specie»¹⁰⁷.

L'errore di Alsberg sarebbe, secondo Scheler, nell'aver fatto derivare la ragione, intesa come pensiero discorsivo e capacità di formare i concetti, dal linguaggio, facoltà profondamente interconnessa alla struttura sensomotoria dell'essere umano (come rileverà lo stesso Gehlen ne *L'uomo*). In questo modo, osserva Marino:

[...] il linguaggio avrebbe, per Alsberg, una natura pre-razionale e [...] il pensare non avrebbe più fondamento in se stesso. Sia l'uno che l'altro, al pari dell'utensile, dipenderebbero, invece, dalla costitutiva deficienza organica e istintuale dell'uomo, di cui non sarebbero altro che modalità diverse e sempre più elevate e potenti di compensazione¹⁰⁸.

La sopravvivenza dell'uomo sarebbe stata resa possibile, secondo Alsberg, dal processo di civilizzazione, che comporta la progressiva intellettualizzazione dell'uomo, ossia la disattivazione di congegni automatici, connessi alla struttura organica, e

¹⁰⁵ L'autore si riferisce alla prima traduzione italiana di *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, di Guido Cusinato, pubblicata nel 2000. Nelle pagine riferite all'antropologia di Alsberg, il verbo *ausschalten* è reso con "dissociare", "disimpegnare", "risparmiare", "esonerare".

¹⁰⁶ M. Marino, *Da Gehlen a Herder: Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, il Mulino, Bologna 2008, p. 136.

¹⁰⁷ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 198.

¹⁰⁸ M. Marino, *op. cit.*, p. 137.

l'attivazione di meccanismi superiori, fondati non sull'automatismo istintivo, ma sulla scelta consapevole di mezzi in vista di uno scopo; tali meccanismi, quindi, impiegano l'energia liberata dal corpo per prestazioni di carattere linguistico e cognitivo. Il principio in base al quale avverrebbe questo processo di *Körperausshaltung* non consisterebbe più nel *Geist*, la cui essenza è ontologicamente altra rispetto all'organico, addirittura opposta e ostile alle pulsioni vitali, ma nella stessa struttura dell'umana esperienza, che progressivamente esonera il corpo dalle sue funzioni per configurarsi in nuovi ordini obiettivi: linguaggio, ragione e autocoscienza. Scrive Marino:

Egli (Scheler) teme, però, soprattutto, le conseguenze dell'intera dottrina a livello di teoria dello spirito: bisognerebbe, infatti, ammettere che, lungi dall'essere svincolato e ostile alle istanze vitali, lo spirito si sarebbe liberato del corpo per soddisfarne meglio le esigenze, essendo quest'ultimo incapace di farlo a cagione della propria insufficienza organica e istintuale. Con ciò lo spirito perderebbe la propria autonomia rispetto all'organico, sarebbe secondario o derivato rispetto al corpo, assoggettato alle sue istanze, comparirebbe solo tardi nella storia evolutiva e non potrebbe aver parte nella definizione dell'originaria essenza umana¹⁰⁹.

La dottrina di Alsberg, dunque, se da un lato attesta che l'opposizione tra l'antropologia della carenza e quella dello spirito è anteriore rispetto alla reazione di Gehlen a Scheler, dall'altro «cancella il primato ontologico dello spirito e la sua autonomia mediante una determinata teoria del linguaggio, in cui questo, intermedio tra corpo e spirito, scaturisce dal primo e non dal secondo»¹¹⁰.

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 138.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 139.

1.6 Esperienza e azione

Per l'uomo, l'esonersi da una struttura organica deficitaria e da una profusione incontrollata di stimoli naturali costituisce una necessità vitale, poiché il suo essere è irrimediabilmente disancorato rispetto a qualsiasi ambiente naturale, dunque incapace di conservarsi se non modificando e adattando a sé il mondo esterno, operazione che implica la trasformazione anche del mondo interno. La contraddizione insuperabile dell'umana esistenza, l'elemento oscuro e irrazionale che ostinatamente si ripropone nella relazione uomo-natura consiste proprio in uno strappo impossibile da ricucire: benché parte della natura, l'uomo la supera e la trascende creando da sé le circostanze favorevoli per il proseguimento della sua vita, che nessun ambiente naturale può ospitare. Parto prematuro, primitivo e manchevole, l'essere umano sperimenta quotidianamente la sua inadeguatezza alla vita, la fatica di costruirsi i presupposti materiali della sua esistenza, minacciata costantemente di sprofondare in quell'informe originario di pura pulsionalità che, sradicata rispetto a qualsiasi costellazione ambientale, si configura come un gemito inascoltato, un bisogno frustrato, una *voluntas* inappagata. L'irrazionalità sottesa alla condizione umana si dà come incongruenza tra bisogni e mezzi necessari per il soddisfacimento degli stessi: porre l'accento sull'incomprensibilità di tale condizione

ci permette forse di intuire quanto questa fragilità costitutiva, quanto questa negatività radicale sia ancora nascosta dietro i nostri atti e parole come un fondo oscuro su cui è venuta faticosamente a costituire la nostra umanità, e da cui sentiamo lontanamente provenire il fascino, l'angoscia e la minaccia di poter sempre in qualche modo ritornare¹¹¹.

L'esperienza umana è attraversata dall'ansia di dover rendere determinato ciò che in origine è indeterminato, di dover costruire un equilibrio lì dove c'è una precarietà esistenziale, di dover ingaggiare una comunicazione lì dove c'è un mondo muto e sordo alle proprie richieste. Sin dalla nascita, l'uomo impara a strutturare in modo comunicativo la sua relazione con il mondo, a stabilizzare i simboli della percezione in contrassegni pregnanti, a intessere una trama di rapporti tra sé e le cose: impara dunque ad *agire*, così da poter vivere non solo il presente ma anche l'indomani:

¹¹¹ A. Gualandi, *Schemi e strutture dell'esperienza umana*, in «Discipline filosofiche», XII, I, Quodlibet, Macerata 2002, p. 260.

L'uomo è l'essere che agisce. [...] egli non è 'definito', è cioè ancora compito a se medesimo, è, come si può anche dire, l'essere che prende posizione. Gli atti del suo prender posizione verso l'esterno chiamiamo azioni, e, proprio perché egli è anche compito a se medesimo, prende posizione verso se stesso e 'fa di se stesso qualcosa'. [...] E in quanto l'uomo, che non ha altro fondamento che se stesso, può anche mancare a tale compito tanto necessario alla vita, ne viene che egli è l'essere precario, 'soggetto al rischio', con una possibilità costituzionale di fallire. L'uomo è infine l'essere che *antivede* e *provvede* (*vorsehend*). Come Prometeo, è obbligato a dirigersi su ciò che è lontano, su ciò che non è presente nello spazio e nel tempo; vive – a differenza dall'animale – per il futuro e non nel presente¹¹².

Prima ancora di connotarsi in senso pragmatico-strumentale, l'azione si configura come un prendere posizione verso l'esterno e al contempo verso l'interno. L'esigenza gehleniana, emersa già nel periodo giovanile, di porre l'esperienza umana sotto l'oggettività di una legge, per scongiurare il rischio endemico che essa, essendo strutturalmente precaria, possa smarrirsi nel profluvio vitale restando incapace di distinguersi dal mondo e dunque di fronteggiarlo, ritorna negli scritti antropologici sotto forma della necessità di *prendere posizione*. Prendere posizione significa costruire il proprio Io rispetto al mondo, rispetto al non-io, rispetto a ciò che resiste e si oppone alla propria autoffermazione.

Nelle opere della maturità è rintracciabile dunque un primato dell'oggetto rispetto al soggetto: la soggettività non preesiste al travaglio del negativo, al momento antitetico della dialettica, ma è proprio in questa fase che essa lentamente si costituisce. La soggettività gehleniana *diviene* nel mondo ma non in modo progressivo: l'opposizione Io-mondo non si risolve mai nella superiore unità sintetica del concetto, poiché in circostanze oggettivamente e perpetuamente ostili non c'è alcuna possibilità che la frattura uomo-natura si ricomponga. La soggettività gehleniana è sì prometeica, ossia abile e intelligente, coraggiosa ed eroica, ma è rappresentabile anche attraverso il mito di Sisifo¹¹³, re di Efira, condannato da Ade a portare sulle spalle un enorme masso fino alla vetta di un monte, vederlo rotolare a valle e ricominciare il giorno successivo l'immane e vano lavoro. Per l'uomo l'esistenza stessa si configura come compito e impresa¹¹⁴ e non

¹¹² A. Gehlen, *L'uomo*, cit., pp. 58-59.

¹¹³ Cfr. *ibid.*, p. 84.

¹¹⁴ La peculiarità organica dell'uomo, il suo essere un progetto complessivo della natura, prevede che in lui si dia, com'è noto, un principio di organizzazione nuovo, diverso dall'adattamento all'ambiente: «Proprio di questo principio è che l'uomo, nella sua mera esistenza, trovi dinanzi a sé un compito, che la sua esistenza diventi il suo proprio compito e la sua impresa; [...], e per quest'impresa è necessario che siano mobilitate

esiste alcun'altra possibilità di vita se non questa, alcun'altra dimensione in cui poter dispiegare e sviluppare la propria soggettività se non questa relazione strutturalmente incompiuta e irrisolta con il mondo esterno e al contempo interno:

In tutte le azioni dell'uomo accade una duplice cosa: per un verso egli padroneggia attivamente la realtà che lo circonda *trasformandola* in ciò che è utile alla sua vita, perché non esistono al di fuori di lui condizioni naturali d'esistenza spontaneamente adeguate ovvero perché le inadeguate condizioni di vita naturali gli riescono insopportabili; per un altro verso, egli compulsa in se stesso una gerarchia complicatissima di prestazioni, 'fissa' dentro di sé un ordine strutturale di capacità, ordine che gli inerisce unicamente secondo il possibile, e che egli deve costituire traendolo da se stesso, attivamente, anche affrontando interiori contrarietà. In altri termini, l'insieme delle capacità umane, dalle più elementari alle più alte, è dall'uomo sviluppato, nello scontro e incontro con il mondo, soltanto *grazie alla sua autonoma attività*, sì da sfociare in un sistema di controllo e di subordinazione di prestazioni con le quali solo dopo lungo tempo è raggiunta la reale capacità vitale¹¹⁵.

È nell'incontro-scontro con il mondo che la soggettività forgia se stessa: non si dà alcuna possibilità di formazione di un Io se non nella relazione con l'oggetto, perché solo relazionandosi al mondo la soggettività può costruire se stessa. Non si tratta di una soggettività che perviene alla piena e completa autocomprensione attraverso il confronto con il non-io, piuttosto, Gehlen ne *L'uomo* tratteggia una soggettività strutturalmente incompiuta, dunque non *ancora incompiuta* ma da sempre e per sempre indefinita e indeterminata. Come sostenuto da Gualandi:

Lo stato di natura dell'uomo non è quindi uno stato di beatitudine e serenità, quanto piuttosto uno stato caratterizzato da una fragilità confusa e angosciata, uno stato di indeterminazione in cui il proprio corpo non è ancora distinto dal mondo, in cui nessun 'io' si oppone in senso proprio a un 'non-io', in cui la profusione degli stimoli e delle sensazioni provenienti dall'esterno è accompagnata all'interno da un eccesso di energie pulsionali, [...]. Lo stato ontologico-esistenziale originario dell'uomo non è uno stato di identificazione panica o di quiete ascetica. Benché questi stati esprimano delle possibilità

tutte le capacità dell'uomo, e da lui stesso. L'uomo non è costituito una volta per tutte significa: egli *dispone* delle sue proprie predisposizioni e doti per esistere, egli *assume un comportamento nei suoi propri confronti*, per necessità vitale, come nessun altro animale fa; egli non tanto vive, quanto, com'è mia bitudine dire, *dirige la propria vita*», *ibid.*, p. 43.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 63-64.

antropologiche effettive [...] l'uomo è normalmente posto di fronte al compito di uscire realmente da questo stato di scissione per 'costruirsi' una realtà il più possibile stabile e dotata di senso; compito che è costretto a risolvere pena la sua stessa sopravvivenza. Ma anche ammettendo che questa sia la situazione originaria dell'uomo, in che modo è allora possibile uscire da questo stadio 'primigenio'? E uscire da questo stadio significa non farvi mai più ritorno? Oppure significa ritornare a esso ogni volta che l'uomo, in quanto soggetto individuale o collettivo, è posto di fronte a un nuovo problema, di fronte al compito di portare alla luce un nuovo contenuto, un nuovo senso, una nuova azione¹¹⁶?

Una soggettività pienamente e definitivamente stabile e padrona di sé non potrà mai darsi nella dimensione ontologica delineata dall'autore, che è inesorabilmente precaria e a rischio di disgregazione, essendo sempre minacciata da un eccesso pulsionale e da una dotazione organica deficitaria assolutamente ineliminabili. Indeterminata in origine ed esposta costantemente alla disintegrazione durante il suo processo di sviluppo, la soggettività gehleniana cerca forme in cui stabilizzarsi, cerca strutture oggettive e normative che orientino il flusso caotico delle sue pulsioni vitali.

Il primato oggettivo della dialettica gehleniana è giustificato dall'instabilità costitutiva di un soggetto che solo attraverso l'incontro-scontro con il mondo può provvisoriamente stabilizzarsi, ma quel fondo oscuro, quell'indeterminatezza vitale, quel caos pulsionale che non gli consente di distinguersi dal mondo e appropriarsi di sé, non viene mai pienamente conquistato. Soltanto ponendosi sotto l'oggettività di una legge, interna ed esterna al contempo, la soggettività può compiersi e acquisire forme determinate attraverso l'azione, ma mai in modo definitivo. L'oggettività della legge che governa l'umana esperienza, quindi, non può essere rintracciata né nel mondo esterno (che si dà come profluvio di stimoli), né nel mondo interno (che si dà come caotico eccesso pulsionale), ma solo nell'incontro-scontro tra questi due mondi, nel *commercium* tra una natura matrigna e un Prometeo liberato.

L'oggettività della legge strutturale che governa l'umana esperienza del mondo si configura nel carattere comunicativo delle prestazioni sensomotorie, che conducono a un'autonoma simbolizzazione del mondo visivo, il quale diviene così alluso e dominato dallo sguardo panoramico, disponibile e manipolabile in vista dell'azione, intesa ora nel suo senso pragmatico-strumentale, ossia come «l'attività indirizzata alla modificazione degli scopi della natura in vista degli scopi dell'uomo»¹¹⁷. L'esperienza umana ha una

¹¹⁶ A. Gualandi, *op. cit.*, p. 267.

¹¹⁷ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 33.

struttura comunicativa che segue uno schema circolare, essa consta di movimenti (ossia prestazioni visive, tattili e fono-uditive) aventi valore «dischiudente, appropriativo, esaustivo»¹¹⁸. Dischiudente perché rappresentano l'apertura dell'essere umano al mondo, ossia la profusione di stimoli cui egli è sottoposto, essendo i suoi impulsi indifferenziati, plastici, a-specifici e multiformi; a differenza dell'animale la cui struttura sensomotoria ha una forma chiusa, quindi specializzata, adattata ad un ambiente specifico, recettiva di pochi e selezionati stimoli, cui prontamente reagisce grazie alla sua istintualità, tutta circoscritta e orientata entro l'ambiente specifico cui è, appunto, adattata per la sopravvivenza. Appropriativo perché l'essere umano è costituzionalmente costretto ad acquisire il controllo sul mondo per servirsene in vista di uno scopo, per *agire* in esso: l'uomo, a causa della sua carenza organico-istintuale, deve necessariamente acquisire familiarità con il mondo, ossia appropriarsene mediante una visione panoramica che gli consente di trasformare l'infinito campo di sorprese in un campo dove è possibile agire, ossia trasformare la natura in modo utile alla propria vita.

Neutralizzare gli ostacoli alla sopravvivenza, esonerandosi dalle infinite sorprese che il mondo ci riserva, da cui non siamo naturalmente protetti a causa della nostra carenza organico-istintuale, è possibile solo nella misura in cui l'uomo, tramite le prestazioni sensomotorie (tra cui rientrano la percezione visiva, tattile e l'espressione fonetica) si appropria del mondo, lo esperisce, lo pone sotto il suo controllo, sotto il suo sguardo panoramico. Le prestazioni sensomotorie hanno allora valore esaustivo perché trasformano l'infinito campo di sorprese in "centri di doviziosità possibile"¹¹⁹, in nuclei di senso esperibili tramite un minimo di prestazioni, che si sono esonorate dalle lunghe catene dell'esperienza, necessarie però per esaurire e sbrigare una volta per tutte (durante l'infanzia), le qualità complessuali che emergono dalla conoscenza del mondo.

Rendere immediatamente disponibili le qualità fisiche degli oggetti alla sola percezione visiva, condensare in contrassegni pregnanti le proprietà degli oggetti, simbolizzarle ed enuclearle: questo è il valore esaustivo dei movimenti comunicativi, ossia la loro funzione di sbrigare, esaurire, rendere disponibile al solo sguardo panoramico le caratteristiche di un determinato universo fisico, i suoi valori di *commercium*. Solo in un modo così rielaborato e cointessuto nella nostra intimità, interiorizzato e dominato attraverso esperienze comunicative, è possibile agire¹²⁰: «L'azione stessa è quindi [...] un

¹¹⁸ Id., *L'uomo*, p. 163.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ «È soltanto nel momento in cui il bambino inizia a vivere il suo 'commercio' con il mondo, i suoi scambi esperienziali: visivi, tattili, fono-uditivi, secondo una modalità comunicativa [...] che una realtà stabile, strutturata in centri oggettuali, connessi tra loro in rapporti di causalità e dipendenza reciproci, inizia a

complesso movimento circolare che è regolato sulle cose del mondo esterno, e il comportamento si modifica secondo il messaggio di ritorno che annuncia il successo»¹²¹. Proprio in questa reciprocità di mondo interno e mondo esterno si struttura e si stabilizza la soggettività, partecipando al mondo esterno e al tempo stesso coinvolgendolo nella sua interiorità, così da modificarla di volta in volta in base ai risultati delle sue azioni.

Nell'atto di appropriazione e simbolizzazione del mondo esterno un ruolo determinante è svolto da questo intimo e misterioso intreccio di interessi soggettivi e resistenze oggettive, che si fondono in quel 'mondo esterno interno' in cui la soggettività si configura stabilmente e che, al di fuori di questo, resterebbe indivisa da quello stesso mondo da cui deve prima distinguersi e poi appropriarsi, se vuole acquisire autonomia e capacità di agire:

Fu Novalis a dire per primo – certo per influenza di Fichte – che “in noi c'è anche un mondo esterno, che con la nostra interiorità si trova in un legame analogo a quello del mondo esterno a noi con la nostra interiorità”. Orbene questo concretere del mondo dentro di noi è in primo luogo opera del linguaggio¹²².

Proprio il tema del linguaggio introduce il significato più ricco e fecondo della *Handlungstheorie*, ossia la circolarità di un'esperienza che solo in forza del suo dialogo con il mondo può oggettivarsi e in assenza di questo scambio essa non perverrebbe mai alla sua stabilizzazione (che resta però sempre provvisoria). L'io è, infatti, originariamente indistinto rispetto al mondo, non può opporsi ad alcun non-io perché non ha ancora sperimentato *la risposta* del mondo esterno alle sue pulsioni interne: solo nel momento in cui a questo magma pulsionale si oppone e resiste qualcosa, il soggetto sperimenta *l'autoavvertimento estraniato della propria attività*, ed è solo allora che dall'indeterminatezza del flusso vitale si erge un'individualità che gradualmente e ricorsivamente impara ad agire nel mondo.

costituirsi; così come in un secondo tempo inizia a costituirsi un centro di attività unitario ('soggettivo') attorno a cui si dispone e si struttura quel mondo che si rivela gradualmente sempre più a portata del proprio corpo. In altri termini, l'uomo può sfuggire a quel circuito comportamentale che 'serra' gli altri esseri viventi in una morsa di relazioni stimolo-risposta, in una rete di rapporti causali più o meno ferrei [...] soltanto prendendo in mano il proprio destino, soltanto acquisendo il sentimento della propria autonomia e indipendenza, soltanto acquisendo il sentimento del proprio ruolo di agente e partner comunicativo di un dialogo umano che è il principio stesso della vita», A. Gualandi, *op. cit.*, pp. 268-69.

¹²¹ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 36.

¹²² Id., *L'uomo*, cit., p. 297.

Noi *abbiamo esperienza* della realtà soltanto in quanto ci contrapponiamo a essa praticamente o soltanto attraversandola con la maggior parte dei nostri sensi [...]. Quando in tal modo gettiamo loro addosso una forma autonomamente creata, una parola, oppure facendo loro fronte in un altro modo, quando le traiamo da una sfera a un'altra, quando le maneggiamo, le nominiamo, le «teniamo davanti agli occhi», le «concepiano», quando, in una parola, *dipaniamo la loro ambiguità*, allora lo spirito stesso comprende se stesso nelle sue proprie possibilità mentre comprende la cosa, allora si schiude dal suo oscuro sfondo in impressioni e impulsi vissuti sempre nuovi, nella totale pienezza del dominio vitale [...]¹²³.

Ricondurre il senso e il valore della *Handlungstheorie* al solo pragmatismo statunitense non restituisce la pienezza e la ricchezza della riflessione gehleniana intorno al concetto di esperienza: vero è che è stato lo stesso Gehlen a precisare che è soltanto dall'incontro con la teoria pragmatista di azione che la sua antropologia si è costituita in quanto tale, trovando in essa i mezzi per superare quel dualismo tra spirito e organismo cui si arresta la filosofia di Scheler¹²⁴. Grazie al concetto di *homo faber* che Gehlen fa risalire a Marx e Bergson prima ancora che al pragmatismo:

Era possibile conservare due delle più importanti tesi di Scheler, ossia il punto di partenza – il paragone tra l'uomo e l'animale – e la teoria dell'apertura al mondo, cioè la eccitabilità dell'uomo da parte di una molteplicità arbitraria di dati del mondo esterno, anche nel caso che questi ultimi siano biologicamente indifferenti o addirittura dannosi. Decidendo però di porre l'azione come categoria centrale ci si allontana da Scheler e ci si avvicina al Pragmatismo anglosassone. In questo caso si può infatti definire la coscienza come fase dell'azione, come organo-guida del comportamento, lasciando da parte il venerando e, da un punto di vista teorico, disperato dualismo tra 'spirito' e 'corpo', nel quale anche Scheler è andato a finire¹²⁵.

L'azione, tuttavia, non può essere interpretata soltanto come un semplice atto pragmatico di trasformazione del mondo, ma come un prendere posizione innanzitutto, verso il mondo e *quindi* se stessi, un interpretare ogni tipo di circostanze naturali immettendo se stessi nelle cose e permettendo a queste di concretere nella nostra interiorità. L'atto con cui si compie questa assimilazione di mondo interno e mondo esterno amplia e approfondisce il concetto gehleniano di azione, svincolandolo dalla mera

¹²³ Id. *Prospettive antropologiche*, cit., p. 55.

¹²⁴ Id. *Un modello antropologico*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp. 254-55.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 234.

manipolazione del mondo in vista dei propri scopi. È piuttosto l'azione interpretativa e linguistica a restituire la circolarità dell'umana esperienza, in un processo di reciproca co-determinazione e assimilazione tra la natura dentro di noi (plastica e indeterminata) e la natura fuori di noi (caotica e mutevole): entrambe si stabilizzano e si fissano in forme determinate, disponibili e impiegabili in modo libero e illimitato:

È infatti nell'azione fono-uditiva che diviene esplicita la dinamica circolare, il meccanismo cibernetico di autocontrollo attraverso cui l'uomo può giungere a coordinare il proprio apparato ricettore al proprio apparato motore, senza dover ricorrere all'intervento di conferma o smentita della realtà esterna. In altri termini, è soltanto nell'azione fono-uditiva che questo sistema cibernetico di autoregolazione, la dinamica comunicativa dell'esperienza umana, raggiunge il suo apice, cioè la sua *autonomia*, ed è in questa autonomia che l'uomo acquisisce la prima vera e propria *esperienza autonoma (sintetica a priori) della verità*: esperienza nel corso della quale le sue *anticipazioni simbolico-immaginative* (in questo caso, i suoi schematismi motori-vocali) vengono confrontate con la realtà del suono intenzionalmente prodotto tramite un dispositivo di *ricognizione* uditiva. È su questa esperienza comunicativa intenzionale e autonoma che viene a innestarsi ogni altro atto conoscitivo e la comunicazione intersoggettiva vera e propria¹²⁶.

¹²⁶ A. Gualandi, *op. cit.*, p. 282.

1.7 Tecnica e cultura

La struttura comunicativa dell'umana esperienza, che si realizza in modo eccellente nella prestazione fono-uditiva e nelle conseguenti operazioni di carattere logico-cognitivo, produce una relazione uomo-natura fondata sull'assimilazione di mondo interno e mondo esterno, dunque su una reciproca trasformazione e co-determinazione:

Per essere in grado d'esistere, l'uomo è *costruito* in vista di una trasformazione e di un dominio sulla natura, e perciò anche in vista della possibilità di *esperire* il mondo: egli è un essere che agisce, poiché non è specializzato dunque difetta dell'ambiente a lui consono in natura. L'insieme della natura da lui trasformata con il proprio lavoro in tutto ciò che riesca utile alla propria vita dicesi *cultura*, e il mondo della natura è il mondo umano¹²⁷.

La dialettica soggetto-natura si sviluppa in vista della stabilizzazione del caos pulsionale che agita l'uomo dall'interno e della profusione di stimoli che lo attanaglia dall'esterno, servendosi del simbolismo delle prestazioni sensomotorie. Enucleare in contrassegni pregnanti le caratteristiche di una determinata costellazione ambientale consente all'uomo di orientarsi nel mondo e dominarlo sotto il proprio sguardo panoramico, così da poter disporre delle cose e adoperarle in vista di uno scopo. I movimenti comunicativi, ponderabili e migliorabili all'infinito, consentono al soggetto un più autonomo impiego delle proprie energie: la consapevolezza generata dalla *reflexio* della sensazione, ossia dall'autoavvertimento estraniato della propria attività, pone il soggetto nella condizione innanzitutto di conoscere e riconoscere i propri moti pulsionali, governarli e imporre su di essi forma e disciplina. La costruzione di simboli consente dunque all'uomo di edificare un universo assolutamente altro rispetto al mondo della natura, un orizzonte culturale dove l'indeterminatezza minacciosa delle potenze vitali viene neutralizzata e posta sotto il proprio consapevole dominio:

[...] la cultura umana consiste essenzialmente in un creare ordine e stabilizzare. Anche a costo di un'eccentrica particolarità ci si sforza di strappare un po' di stabilità e ordine a

¹²⁷ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 64. Cfr. Id., *Prospettive antropologiche*, cit., p. 39: «[...] la "sfera della cultura" è in prima approssimazione l'ambito della natura trasformata dall'uomo, per così dire, il nido costruitosi dall'uomo nel mondo. Ciò è avvenuto per necessità vitale, in quanto all'uomo manca l'adattamento innato dell'animale al suo ambiente».

un caos che palesemente è sempre pronto a scatenarsi nel cuore dell'uomo. Ci si sforza di salvaguardare un po' di affidabilità e continuità nel corso del tempo¹²⁸.

Nella raccolta di saggi *Prospettive antropologiche*, edita nel 1961, Gehlen connota in modo differente la peculiarità biologica dell'uomo, ossia l'assenza di specializzazione organico-istintuale, rispetto alla caratterizzazione proposta ne *L'uomo. Le abilità tecniche e le configurazioni culturali* nel capolavoro del 1940 sono considerate come strumenti di compensazione di una natura deficitaria¹²⁹, nelle *Prospettive antropologiche*, invece, oltre a rimarcare la tesi della carenza organica, l'autore pone in luce anche la creatività dell'essere umano, ossia l'aspetto positivo del suo essere incompiuto, capace di dare avvio a nuove forme e nuovi ordini, nuove dimensioni in cui poter condurre la sua esistenza, esonerato da vincoli e fatiche cui la natura in lui e fuori di lui incessantemente lo sottopongono:

È un contributo essenziale della ricerca comparata sulla cultura e dell'antropologia culturale quello di metterci di fronte l'incredibile inventiva e genialità dell'uomo, che egli ha impiegato da tempi immemorabili per mantenere nelle condizioni più faticose, e anche a prezzo di una fantastica unilateralità, istituzioni e costumi che potessero servire da base di un patrimonio di acquisizioni date per ovvie e da garanzia di reciproca sicurezza e di ordine da non porre più in questione¹³⁰.

Se alla specializzazione istintuale dell'animale corrisponde un determinato ambiente (*Umwelt*), all'indeterminatezza della natura umana corrisponde il mondo nella sua totalità (*Welt*), dunque l'incompiutezza della sua costituzione biologica può essere considerata

¹²⁸ *Ibid.*, p. 41.

¹²⁹ Cfr. Id., *L'uomo*, cit., p. 64: «Per lui (l'uomo) non si dà possibilità di esistenza nella natura imm modificata, non 'addomesticata', e non esiste 'uomo allo stato di natura' in senso stretto: non esiste cioè società umana che non conosca armi, fuoco, il nutrimento frutto di preparazione e artificio, abitazioni e forme di cooperazione 'costruite'». Nelle *Prospettive antropologiche* la tesi della tecnica-cultura come dimensione risolutiva della carenza organica ritorna: «Egli (l'uomo) vive come un «essere culturale», cioè sulla base dei risultati della sua attività *previdente*, pianificata e complessiva, che gli permette, a partire dalle più casuali costellazioni di condizioni naturali, attraverso la loro modificazione provvidenziale e attiva, di mettere a punto le tecniche e i mezzi della sua esistenza. È perciò possibile chiamare sfera culturale di volta in volta l'insieme di condizioni originarie attivamente *modificate*, entro le quali soltanto l'uomo vive e può vivere», pp. 73-74; *ibid.*: «Non esiste in alcun modo un «uomo allo stato di natura», cioè senza cultura», p. 74; *ibid.*: «L'uomo è così organicamente un 'essere carente' (Herder). Egli sarebbe incapace di vivere in ogni ambiente naturale, e così deve prima crearsi una *seconda natura*, un surrogato di mondo, artificialmente prodotto e reso idoneo, che viene incontro alla sua difettosa dotazione organica. [...] Egli vive per così dire in una natura artificialmente disintossicata, manufatta, e da lui modificata in senso favorevole alla vita. Si può anche dire che egli è biologicamente condannato al dominio della natura», p. 75. Tuttavia, nell'opera è delineata anche la capacità autopoietica dell'uomo, l'abilità di dare forma, ordine e stabilità alla natura in lui e fuori di lui.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 41.

come un ventaglio ancora aperto di possibilità esistenziali. L'uomo è sì un "progetto particolare della natura", ma un progetto appena abbozzato, ancora da delineare e definire. Ne deriva la perfettibilità dell'uomo, la capacità di evolvere e trasformarsi in modo illimitato, la straordinaria quantità di forme e determinazioni culturali cui i suoi progetti di vita possono dare inizio:

Come la specializzazione organica animale e l'ambiente di volta in volta tagliato sulla sua misura sono in relazione reciproca, così la non specializzazione e l'inettitudine morfologica dell'uomo vanno viste nella sua sfera culturale. [...] non vi sono fin dall'inizio condizioni limite naturali delle capacità di vita umana, ma soltanto condizioni limite tecniche: non nella natura, ma nel grado di arricchimento e miglioramento della sua attività creatrice di cultura, in primo luogo degli strumenti intellettuali e materiali, stanno i confini della diffusione dell'uomo¹³¹.

La minacciosa irrazionalità dell'esistenza, il carico di dolore e contraddizione che essa porta con sé torna a essere uno dei motivi fondamentali della riflessione filosofica gehleniana. Alla variopinta e multiforme dimensione culturale dell'uomo corrisponde uno stato di natura caotico e violento, dal quale solo con fatica e perseveranza è possibile esonerarsi per poi avviare la molteplicità illimitata delle forme culturali. Lo stato di natura, nella filosofia gehleniana, si avvicina di più alla dimensione hobbesiana di *bellum omnium contra omnes* che a quella rousseauiana di innocenza e beatitudine:

«Ritornare alla Natura» significa per Rousseau: la cultura sfigura l'uomo; lo stato di natura lo rivela in piena ingenuità, giustizia e ispirazione. Contro Rousseau e al contrario di quanto egli afferma, ci appare oggi che lo stato di natura nell'uomo è il caos, la testa della Medusa al vedere la quale si è pietrificati. La cultura è l'improbabile, cioè il diritto, la costumatezza, la disciplina, l'egemonia della moralità. Ma questa cultura divenuta troppo ricca, troppo differenziata, porta con sé un esonero che si è spinto troppo lontano e che l'uomo non sopporta¹³². P. 91

Quest'ultima riflessione suggerisce l'idea che il pericolo di sprofondare nell'indeterminatezza della vita pulsionale non può essere superato in alcun modo, nemmeno dalle forme ordinatrici e stabilizzatrici della cultura. La dialettica soggetto-natura è sempre irrisolta, non conosce possibilità di sintesi, l'armonia è una meta verso

¹³¹ *Ibid.*, pp. 74-75.

¹³² *Ibid.*, p. 91.

cui tendere all'infinito, ma mai pienamente realizzabile. La cultura esonera l'uomo dall'impeto distruttivo della natura in lui e fuori di lui, convogliando le energie pulsionali verso l'edificazione di dimensioni ordinate, stabili e datrici di senso. Tuttavia, il carattere ipertrofico delle produzioni culturali esonera eccessivamente l'uomo da quel "travaglio del negativo" che è necessario affrontare per conoscere se stessi, imporre norme e ordine alla vita pulsionale, direzione al nostro agire, senso al nostro stare al mondo:

Noi non ci comprendiamo, [...], come gli animali, attraverso segnali 'innati', movimenti e configurazioni fonetiche innati che incontrano una comprensione innata (appunto ciò che si chiama istintivo e sulla qual cosa si fondano tutte le relazioni tra animali). Invece ci comprendiamo linguisticamente e questo non significa solo intelligentemente ma anche: passando attraverso le cose esterne. Infatti lì, nel mondo oggettivo delle cose, si trova il baricentro della nostra esistenza in quanto esseri pratici e attivi. Così forse la resistenza che incontra il nostro lavoro, il sudore della fronte, è veramente una categoria decisiva dell'uomo, così come crede la Bibbia, ossia *una funzione inibitoria proveniente dall'esterno* in grado di bilanciare la tendenza allo speco e al lusso della nostra vita pulsionale. Se le cose stanno così allora il progressivo esonero dal lavoro, in quanto viene ad allentarsi la pressione dell'indigenza, è sicuramente pericoloso: un altro passo in avanti in direzione dello scatenarsi di una terribile naturalità¹³³.

Gehlen con queste parole sembra aver portato a compimento la riflessione dell'opera *Die Seele im technischen Zeitalter*, dove, dopo aver analizzato il ruolo e le funzioni della tecnica nella vita dell'uomo, rivela il pericolo che essa, nelle sue forme ipertrofiche, porta con sé, ossia il disancoramento dell'uomo da quell'equilibrio con la natura, pur sempre precario, che l'uomo ha faticosamente costruito nel corso della storia, poiché ha fatto della natura l'oggetto del suo dominio. La natura, ridotta a leggi che regolano le relazioni tra i fenomeni, smette di essere impegnativa da un punto di vista morale, così su di essa si esercita in modo incontrastato l'azione tecnica dell'uomo, che si dirige sia verso l'esterno sia verso l'interno¹³⁴. La tecnica, una delle forme in cui si manifesta la dimensione culturale dell'uomo, svolge tre funzioni ben determinate: integrazione, agevolazione e potenziamento delle capacità umane:

¹³³ Id., *L'immagine dell'uomo e l'antropologia moderna*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 182.

¹³⁴ Platone, *Cratilo*, tr. di F. Aronadio, Laterza, Roma-Bari 2008, 414 c, p. 77.

[...] accanto alle tecniche di ‘integrazione’, che rimpiazzano le capacità non concesse ai nostri organi, compaiono le tecniche di ‘intensificazione’, che producono effetti superiori a quelli raggiungibili con le sole forze naturali [...]. Infine vi sono tecniche di ‘agevolazione’ volte ad alleggerire la fatica dell’organismo e quindi in generale a permettere un risparmio di lavoro¹³⁵.

Richiamandosi ad autori come Scheler, Sombart, Alsberg e Ortega y Gasset, Gehlen sostiene l’imprescindibilità della tecnica, la sua assoluta necessità nella conduzione dell’umana esistenza. Così come la cultura è la *seconda natura* dell’uomo, nel senso che non esistono al mondo uomini privi di cultura, così la tecnica costituisce non solo la dimensione compensativa della carenza organica, ma il nucleo attorno al quale si sviluppa la soggettività agente, la *forma mentis* dell’essere intelligente che sa estrapolare da un preciso contesto una catena di azioni avente sempre lo stesso risultato, quindi ponderabile, manipolabile e migliorabile all’infinito. L’agire tecnico si svolge in base a un automatismo che consente di creare condizioni di relativa stabilità e sicurezza per l’uomo. Intervenendo attivamente nel corso dei fenomeni naturali, la soggettività conquista la capacità di dare inizio a un nuovo corso di eventi, al limite anche spezzando, o deviando o modificando quello prescritto dalle leggi naturali. Alla successione automatica dei fenomeni che si dà nel mondo della natura, si affianca un automatismo artificiale, prodotto dall’azione consapevole dell’uomo. L’automatismo innescato dall’agire tecnico produce nell’uomo un fascino irresistibile proprio perché esso riproduce quello dei fenomeni naturali:

Da ciò che conosciamo dello spirito, dell’intelletto, dei residui istintuali, eccetera, non possiamo però far discendere il fascino dell’automatismo, di modo che dobbiamo introdurre qui una nuova categoria psicologica: questo fascino è un *fenomeno di risonanza*. Deve esservi nell’uomo una specie di senso interno che appartiene alla propria costituzione che reagisce a ciò che nel mondo esterno è analogo a questa costituzione propria¹³⁶.

La risonanza nel mondo interno di un automatismo presente nel mondo esterno avvalorava la tesi del carattere comunicativo e circolare dell’umana esperienza, in cui si iscrive l’agire umano. Eppure, la conseguenza paradossale dello sviluppo tecnologico

¹³⁵ Id., *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlt, Hamburg 1957, tr. it. *L’uomo nell’era della tecnica, problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, a cura di M.T. Pansera, Armando, Roma 2003, p. 33.

¹³⁶ Id., *La tecnica vista dall’antropologia*, in *Prospettive antropologiche*, cit., p. 132.

consiste proprio nell'aver progressivamente sottratto all'uomo i suoi punti di contatto con il mondo esterno, di aver disattivato quel meccanismo comunicativo soggetto-natura attraverso il quale l'energia della *praxis* retroagisce sull'uomo imponendogli forma e disciplina. L'eccessiva tecnicizzazione dell'esistenza limita il contatto dell'uomo con il mondo esterno, riduce progressivamente l'impatto contro la durezza del mondo e con esso la capacità umana di relazionarsi con l'ignoto e il diverso, fenomeno già riconosciuto da Alexis de Tocqueville:

Vedo una folla di uomini simili ed eguali, che si girano senza tregue su se stessi per procurarsi dei piaceri piccoli e banali di cui si colmano l'animo. Ciascuno di loro, ripiegato su se stesso, è come estraneo al destino di tutti gli altri, i suoi figli e i suoi amici privati costituiscono per lui tutta la specie umana. Per quanto concerne i suoi concittadini, egli vive accanto a loro ma non li vede¹³⁷.

Lo stesso Gehlen registra le ripercussioni negative dell'ipertrofia della tecnica: «Noi parleremo di un disagio della tecnica, concependo questo stesso disagio come un sintomo, come un sintomo di una trasformazione culturale su scala mondiale»¹³⁸. Ipertrofia che tramuta il fascino della risonanza in sgomento:

Ciò che oggi ci mozza il fiato è in primo luogo una crescita quasi esplosiva del ritmo dello sviluppo. E abbiamo visto come la causa di questo fenomeno stia nel confluire di due correnti, che già da lungo tempo scorrevano l'una accanto all'altra: la tecnica in senso proprio e la scienza naturale. La tecnica ha acquisito dalla seconda la sistematica onnicomprensiva e il metodo pienamente scientifico; la scienza naturale ha acquisito dalla prima l'automatismo dell'esecuzione. Così si è giunti al ritmo strabiliante per l'osservatore della reazione a catena fra scienza naturale, tecnica e industria¹³⁹.

L'asservimento della tecnica e della scienza naturale ai ritmi della produzione industriale, avulsa dal ciclo naturale della vita e dai bisogni reali dell'uomo¹⁴⁰, genera una crisi nel rapporto soggetto-natura, poiché quest'ultima viene ridotta a materiale grezzo e

¹³⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1951, tomo I, vol. II, p. 234, tr. it. *La democrazia in America*, Cappelli, Bologna 1957.

¹³⁸ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 143.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 146.

¹⁴⁰ Cfr. M. Heidegger, *L'abbandono*, tr. di A. Fabris, il Melangolo, 2004, p. 36: «Ciò che è veramente inquietante non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non è affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo. Di gran lunga più inquietante è che non siamo ancora capaci di raggiungere, attraverso un pensiero meditante, un confronto adeguato con ciò che sta realmente emergendo nella nostra epoca».

amorfo, non impegnativo dal punto di vista morale. Se è vero che l'uomo si autocomprende e forgia se stesso in base al mondo esterno, allora lo svuotamento della natura comporta uno svuotamento dell'uomo stesso, un appiattimento della sua personalità al «dovere del consumo»¹⁴¹:

Il collegamento di scienza, applicazione tecnica e sfruttamento industriale costituisce da parecchio tempo una sovrastruttura anch'essa automatizzata e completamente indifferente in senso etico. Una trasformazione radicale sarebbe possibile soltanto se attaccasse ai due estremi: al voler sapere, punto di partenza, o al voler consumare, punto di arrivo del processo. In entrambi i casi l'ascesi, se mai comparisse, sarebbe il segnale di una nuova epoca¹⁴².

Per ascesi Gehlen non intende affatto una forma di rifiuto del mondo, un dire di no alla vita o una fuga nella propria interiorità:

Da un punto di vista pratico significherebbe innanzitutto che almeno ci si esclude da ciò che Bergson ha chiamato l'universale corsa al benessere. L'ascesi non subentrerebbe allora nella sua più alta forma religiosa, come *sacrificium*, ma come disciplina [...] ¹⁴³.

Regolazione, dominio, misura: queste le caratteristiche di un atteggiamento ascetico, che all'imposizione forzosa dei bisogni da parte del capitalismo oppone il controllo dei propri consumi e un rapporto meno indiretto con il mondo, al punto che l'ascesi: «si può persino considerare [...] una prosecuzione del processo di ominazione»¹⁴⁴, del divenire di una creatura che faticosamente e incessantemente cerca 'il suo posto nel mondo'.

Da dominatore e possessore della natura, l'uomo finisce con il sentirsi assoggettato dalla tecnica e appare dunque plausibile un perseguimento della libertà nel dominio di se stessi piuttosto che nella pretesa di assoggettare il mondo:

Nel caso concreto l'ascetismo ha come conseguenza un consolidarsi del complesso emozionale, una maggiore integrazione e padronanza della personalità, collegate all'acuirsi degli impulsi sociali e a una forma più intensa di vigilanza spirituale: dunque, un exteriorizzarsi attraverso la concentrazione. In condizioni di vita primitive è l'asprezza

¹⁴¹ Id., *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 65.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 79-80.

¹⁴³ Id., *L'immagine dell'uomo e l'antropologia moderna*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp. 182-83.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 183.

delle circostanze esteriori ad assumere quella funzione inibitrice e disciplinante che l'ascetismo esercita in via spontanea e individuale¹⁴⁵.

Dunque, all'ipertrofia tecnologica propria dell'età moderna, che costringe la soggettività verso la corsa al benessere, rendendola sempre più schiava di bisogni non naturali ma imposti dal mercato, la via dell'ascesi oppone la rinuncia alla sfrenatezza dei consumi, una padronanza di sé che riprodurrebbe quella durezza del mondo avente valore inibitore, ormai superata dal progresso industriale. L'uomo genera dimensioni culturali per esonerarsi dalla pressione della natura in lui e fuori e di lui, ma la neutralizzazione completa di quell'incontro-scontro con il mondo a partire dal quale la soggettività comincia a sviluppare se stessa getta l'uomo in una condizione di indeterminatezza ancor più minacciosa rispetto a quella originaria, perché generata da pulsioni non più naturali ma alterate da una sovrastruttura che ha come unico scopo la conservazione di sé, anche al prezzo di smarrire l'umanità dell'uomo.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 191.

CAPITOLO II

Pulsioni, immagini, logos. Un'antropobiologia del linguaggio

2.1 Per una genealogia del linguaggio: Gehlen ed Herder

La soggettività gehleniana, configurandosi come organismo che agisce per emanciparsi dalla pressione angosciosa della natura in lui e fuori di lui, si impegna costantemente nella costruzione di un universo simbolico-culturale, così da concentrare e stabilizzare i contenuti empirici in forme obiettive. L'analisi dell'umana esperienza, delle sue leggi e dei suoi meccanismi muove dal presupposto comune all'intera riflessione gehleniana: porre entro strutture stabili e oggettive i contenuti di un'esperienza caotica e mutevole. L'interesse di Gehlen per la filosofia del linguaggio nasce perciò dal medesimo tentativo, operato sia negli scritti preantropologici sia in quelli successivi al 1940, ossia alla prima edizione de *L'uomo*, di ricondurre il molteplice, l'instabile, l'informe che si dà nell'esperienza vitale entro le forme determinate della conoscenza e dell'azione. Dell'azione si è detto che essa, prima ancora di essere «l'attività indirizzata alla modificazione degli scopi della natura in vista degli scopi dell'uomo»¹⁴⁶, si manifesta come la totalità degli «atti del suo prendere posizione»¹⁴⁷, ossia del suo posizionarsi rispetto a se stesso e rispetto all'esterno, nell'ambiguità di un movimento che traduce la reciprocità tra una ricchezza di stimoli esterni e un profluvio di pulsioni interne.

La soggettività si costituisce nell'incontro tra queste due dimensioni: una dotazione pulsionale e un ambiente naturale, ognuno dei due termini è specchio dell'altro, ne riflette l'ampiezza e la configurazione. Il punto è che soltanto nella soggettività umana il binomio pulsioni-natura è indeterminato, plastico e variabile, laddove invece in qualsiasi altro essere vivente si dà una specifica determinazione reciproca tra gli scopi delle pulsioni e gli oggetti su cui esse si indirizzano, un perfetto equilibrio restituito dal meccanismo stimolo-risposta. Nell'uomo, pertanto, l'indeterminatezza del carico pulsionale riflette la cangiante varietà di un mondo sempre da conquistare, stabilizzare, costringere entro le forme obiettive dei simboli culturali.

Il prendere posizione rispetto all'esterno e all'interno costituisce il compito precipuo dell'umana esperienza, impegnata nei costruire simboli, ossia nuclei di senso e valore

¹⁴⁶ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 36.

¹⁴⁷ Id., *L'uomo*, cit., p. 58.

dove sintetizzare contenuti esclusivamente propri (pulsioni, bisogni, interessi) e contenuti provenienti dal mondo esterno (qualità, proprietà, caratteristiche delle cose): in questo tipo di relazione organismo-natura, unica al mondo, avviene l'assimilazione di interno ed esterno, ossia l'edificazione di un universo simbolico medio tra uomo e mondo, un universo in forma linguistica e concettuale. Tuttavia, prima ancora di assumere una veste linguistica, questo universo simbolico governa il *commercium* tra uomo e mondo, ossia rende possibile la libera disponibilità delle cose nei contrassegni pregnanti della percezione ottica e tattile. La comunicatività dell'umana esperienza, che si esplica mediante movimenti dischiudenti, appropriativi ed esaustivi, si fonda proprio sulla costruzione dei simboli della percezione, ossia di una sequenza minima di prestazioni sensomotorie capace di restituire i valori di *commercium* di un oggetto o di un complesso di oggetti, ma anche il modo in cui questi valori potrebbero trasformarsi se l'azione dell'uomo intervenisse sugli oggetti che ne sono portatori. Ne *L'uomo*, l'autore insiste sulla particolarità della costituzione umana e delle sue prestazioni sensomotorie. Esse

consistono nel compito, attivamente risolto, di orientarsi nel mondo, in maniera che questo divenga disponibile e a portata di mano. Si tratta di una produttiva prestazione esonerante, che consente all'uomo di spezzare il cerchio dell'*immediatezza*, nel quale l'animale resta invece prigioniero con le sue dirette suggestioni sensorie e reazioni subitanee; grazie a essa l'uomo crea attorno a sé uno 'spazio vuoto', lo spazio di un mondo panoramicamente dominabile, allusivo, accantonato e disponibile. Egli si costruisce questo mondo attuando movimenti esperienti nei quali, senza che sussistano pressione e soddisfacimento di pulsioni – 'ludicamente' –, le cose vengono esperite, dischiuse nella comunicazione e riposte, sinché alla fine quel che il solo occhio domina è un mondo classificato, neutralizzato. Congiuntamente, dall'iniziale incompiutezza, e in processi faticosi e autoesperiti ma che proprio per questo trovano occasione di variazione ulteriore, l'uomo viene sviluppando una capacità di agire, la cui controllata varietà è all'altezza della varietà del mondo¹⁴⁸.

Dall'intrattenimento sensomotorio con le cose si sviluppa gradualmente la *praxis* della percezione, ossia la simbolica motorio-percettiva all'interno della quale prende avvio nell'uomo la capacità di *prevedere* i possibili esiti della trasformazione delle cose:

¹⁴⁸ Id., *L'uomo*, cit., p. 73.

Esposto al 'campo a sorpresa' del mondo e rinviato alla necessità di modificarlo, ciò che importa per l'uomo è tanto sapersi orientare in questo mondo quanto recepirne i particolari. Questa 'praxis teorica' è la formula per la costruzione del mondo percettivo umano. La pura percezione da sola può procurare al massimo familiarità attraverso la ripetizione. Per l'uomo è molto più importante imparare a conoscere le *trasformazioni* delle cose, ossia le loro *possibili* qualità intese come risposte alle azioni che si occupano di loro e alla modificazione di *queste azioni stesse*¹⁴⁹.

In questo processo di edificazione di catene simboliche allusive e pregnanti, liberamente impiegabili perché sempre disponibili, interviene il meccanismo di *Entlastung*, per cui le energie fisiche vengono risparmiate e impiegate in prestazioni sempre più alte, sempre più esonerate dall'intrattenimento sensomotorio con le cose. I contenuti della percezione tattile, ad esempio, slittano nella simbolica della percezione visiva, la quale «contiene come risultato finale innanzitutto accenni allusivi alle reali e possibili *qualità di commercium* delle cose e con ciò anche suggestioni di movimenti e azioni di tipo puramente ottico, ossia movimenti che non implicano sforzo»¹⁵⁰. Questi movimenti

sono elaborati autonomamente, se ne acquisisce la disponibilità esercitando controlli, superando inibizioni e imparando a governarli; così che, nell'uomo, si accumula una grande riserva di capacità variabili, che possono essere impiegate dovunque egli scorga una possibilità vantaggiosa. [...] Nell'uomo, i *punti di contatto con la situazione* contingente sono regrediti, sul piano sensomotorio, a un minimo e, si badi, in forza di una sua autonoma prestazione¹⁵¹.

Il porre l'accento sulla gradualità dei processi esonerativi nell'ambito della *praxis* percettiva torna utile per due ordini di motivi: innanzitutto è esattamente in questi processi, ossia in questa relazione con il mondo di carattere non solo eminentemente pratico-strumentale (*consummatory action*), ma anche, in virtù dell'apertura al mondo e dell'indeterminatezza biologica, di carattere meramente simbolico-interpretativo, che ha origine il fenomeno del linguaggio: «In precisa connessione con questo sviluppo, e intimamente intrecciato in questi processi, nasce il *linguaggio*»¹⁵²: la comunicatività della

¹⁴⁹ Id., *Per la sistematica dell'antropologia*, in *Prospettive antropologiche*, cit., p. 123.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 124.

¹⁵¹ Id., *L'uomo*, cit., p. 73.

¹⁵² *Ibid.*

nostra esperienza, il simbolismo della percezione, la *reflexio* della sensazione su se stessa, l'autoavvertimento estraniato della propria attività, l'esonero dalla pressione del presente immediato e la riduzione progressiva dei punti di contatto con il mondo trovano nel linguaggio il loro massimo perfezionamento.

[...] si potrebbe indicare che la legge strutturale del comportamento sensomotorio umano *prosegue nel linguaggio*, e che è questo comportamento, infine, a rendere comprensibile la peculiarità dell'umana intelligenza. [...] Sotto l'onere di un compito vitale ineludibile si sviluppa una gerarchia di prestazioni, nelle quali è dimostrabile l'operare di una *medesima legge*¹⁵³.

Se la legge dell'esonero prosegue fino alla prestazione linguistica è perché questa è inscritta nello schema circolare dell'umana esperienza, ossia è parte di quei processi sensomotori con cui la soggettività governa la sua relazione con il mondo.

Sin da questa preliminare indicazione è possibile individuare l'orizzonte entro cui si sviluppa la riflessione gehleniana sul linguaggio, la cui origine non viene rintracciata nella coscienza, nello spirito o nell'intelletto ma nel corpo e nelle leggi che ne regolano l'interazione con il mondo. Il linguaggio nasce e si sviluppa nella struttura sensomotoria dell'essere umano, è un movimento comunicativo al pari di ogni altra prestazione sensomotoria, per cui soggiace agli stessi meccanismi e si muove nella medesima direzione, ossia verso la riduzione dei punti di contatto con il mondo e l'esonero dalla pressione del presente immediato. In secondo luogo, evidenziare che il linguaggio nasce e si sviluppa nell'*autonoma* rielaborazione dei contenuti empirici in simboli, ossia nell'ambito del processo esonerativo, che è del tutto *autonomo* (dunque indipendente da condizionamenti esterni ma frutto di una modalità peculiarmente umana di organizzazione dell'esperienza) significa individuare il nesso tra la teoria gehleniana del linguaggio e quella di Herder, che ne *L'uomo* è definito «legittimo precursore»¹⁵⁴.

Come sostenuto da Marino, nel *Saggio sull'origine del linguaggio*, (scritto presentato da Herder nel 1770 all'Accademia delle Scienze di Berlino):

¹⁵³ *Ibid.*, p. 74.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 100.

[...] l'origine del linguaggio viene studiata nell'uomo isolato dal proprio mondo storico, sociale e culturale, dal suo contesto intersoggettivo, e interpretata come opera delle sole forze a sua disposizione¹⁵⁵.

Il recupero della riflessione herderiana circa l'origine del linguaggio si iscrive nel tentativo gehleniano di costruire un'antropologia fondata sul paradigma della carenza organica, che il suo precursore avrebbe colto e descritto in modo esemplare¹⁵⁶. Nel noto saggio herderiano, l'autore sostiene che la necessità di produrre uno strumento raffinato e nobile come la comunicazione linguistica mediante parole è la conseguenza di una situazione naturale speciale e in se stessa negativa: «che l'uomo, quanto a forza e a sicurezza di istinti, sia di gran lunga inferiore agli animali, che anzi non possenga affatto quelle che noi, riferendoci a tante specie animali, chiamiamo attitudini o istinti tecnici innati è un fatto assodato»¹⁵⁷. La mancanza di istinti tecnici nell'uomo va ricondotta, secondo l'autore, all'assenza di specializzazione rispetto a un preciso ambiente.

Proprio tale principio di compensazione aveva guidato Herder nella ricerca del senso dell'espressione linguistica: secondo il filosofo infatti, le incongruenze non appartengono all'economia della natura, per cui è necessario che, se all'uomo non sono stati dati né istinti sicuri né sensi raffinati, è perché in lui devono celarsi «altre forze in letargo»¹⁵⁸. Egli spiega così il sorgere del linguaggio e più in generale della ragione, ossia quella «complessiva disposizione di tutte le energie dell'uomo»¹⁵⁹ che finisce per rappresentare il «carattere specifico dell'umanità»¹⁶⁰. Per Herder, infatti, nell'essere umano esiste necessariamente una facoltà che gli consente di superare il suo primitivismo organico,

¹⁵⁵ M. Marino, *op. cit.*, p. 238.

¹⁵⁶ Cfr. *L'uomo*, cit., p. 112: «Sul rapporto uomo-animale non è possibile dire niente di più calzante di questo: la loro differenza non risiede “in gradazioni o aggiunta di forze ma in una totale eterogeneità di orientamento e sviluppo di tutte le energie”, così che l'intelletto dell'uomo non poggia sulla sua organizzazione animale, e invece: “Si tratta dell'intero assetto di tutte le forze umane, dell'intera economia della sua natura sensitiva e conoscitiva, conoscitiva e volitiva... che nell'uomo chiamasi ragione, così come negli animali diviene facoltà meccanica; che in lui chiamasi libertà e nell'animale si fa istinto”. L'“intera economia della natura” prende dunque, nel caso dell'uomo, una direzione nuova. Herder ha fatto ciò che ogni antropologia filosofica, anche quella che presupponga una concezione teologica dell'uomo, ha il dovere di fare: scorgere l'intelligenza dell'uomo nel contesto della sua situazione biologica, della struttura delle sue percezioni, azioni e bisogni, scorgere cioè “la totale determinazione della sua facoltà pensante in rapporto alla sua sensibilità e ai suoi impulsi”. La coscienza umana presuppone una dotazione morfologica particolare, una capacità motoria, delle prestazioni percettive e una struttura pulsionale particolari, una “totale eterogeneità d'orientamento e sviluppo di tutte le energie”. L'antropologia filosofica dai tempi di Herder non è progredita di un passo, e appunto questa concezione, che nello schema è la medesima, io intendo qui sviluppare con gli strumenti della scienza moderna. Essa, del resto, non ha bisogno di fare alcun passo avanti, poiché questa è la verità».

¹⁵⁷ J. G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, tr. it. di A. P. Amicone, Parma 1995, p. 46.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 51.

altrimenti egli non avrebbe potuto sopravvivere in condizioni naturali così svantaggiate rispetto a tutti gli altri animali: «lacune e carenze non possono di certo essere il carattere della sua specie, altrimenti la natura sarebbe stata nei suoi confronti la più spietata delle matrigne, mentre con ogni insetto è stata la più premurosa delle madri»¹⁶¹. Lungo il cammino del linguaggio il mondo viene padroneggiato, esaurito, sbrigato e, mediante l'attività intenzionale che in esso si esercita, i nostri impulsi si dirigono con chiarezza verso i loro obiettivi. «I nostri interessi e bisogni, così, si fanno chiari a se stessi, diventano intenzionali, possono, sulle orme del riconosciuto, espandersi nel mondo e riconoscersi per tali quando si destano in presenza di impressioni note»¹⁶².

Dunque, attraverso l'uso del linguaggio, l'uomo acquisisce il dominio non solo sul mondo esterno, che, nominato e presentificato, rientra nella sfera del sentimento del proprio esserci, ma anche il mondo interiore, costituito da pulsioni, desideri ed esigenze, risulta padroneggiato e controllato attraverso quella consapevolezza con cui un impulso si riconosce come tale di fronte ad un'impressione ormai nota e familiare. Viene quindi rispettata la legge strutturale che governa l'umana esperienza, la quale prevede che ogni presa di posizione verso l'esterno è anche una presa di posizione verso l'interno.

La vita pulsionale dell'uomo si estrinseca e si rende intellegibile nel medesimo sistema che si occupa anche di padroneggiare e controllare il mondo oggettivo, ossia il sistema esonerante che caratterizza l'umana esperienza: «Questa è la via lungo la quale, come Herder dice, “tutti gli stati dell'anima diventano [non : sono] a misura del linguaggio”»¹⁶³. Del *Saggio herderiano* Gehlen considera di fondamentale importanza l'individuazione del nesso tra la nascita del nome e l'attività del riconoscimento, da Herder così definito:

isolare un'onda nell'oceano di sensazioni, trattenerla [...], raccogliersi in mezzo al sogno fluttuante delle immagini in un istante di veglia, liberamente indugiare sopra un'immagine, distinguendo dai contrassegni, che si tratta di questo e non di quell'oggetto¹⁶⁴.

Tuttavia, alla teoria sull'origine del linguaggio di Herder Gehlen contesta il

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 239.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 239.

¹⁶⁴ J. G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., p. 132.

credere che la prima parola del linguaggio sia una ripetizione di suoni naturali. Di ciò non sussistono prove; piuttosto, il passare dei nostri suoni al mondo delle cose è già prescritto dal *generale* carattere comunicativo di tutti i movimenti riavvertiti, nell'ambito dei quali tale transizione avviene per parecchie vie¹⁶⁵.

Pur accettando il concetto herderiano di linguaggio come compensazione della carenza biologica propria dell'essere umano, Gehlen ne rifiuta il concetto di 'origine', che andrebbe piuttosto ricercata in alcune 'radici antropologiche', ossia in alcune attività elementari, pre-linguistiche e para-linguistiche, che non si configurano come azioni vitali sensomotorie.

Decisivo per una teoria antropologica del linguaggio è che né le *comunicazioni*, né le *prestazioni simboliche*, né l'attività riflessa, autoavvertita, e nemmeno le intenzioni, le prospettive, il *mutamento delle prospettive* e così via appartengono *soltanto* al linguaggio; tutti questi, anzi, sono caratteri propri a *tutte* le prestazioni percettive e motorie specificamente umane¹⁶⁶.

L'intuizione herderiana che guida la teoria gehleniana del linguaggio è: «tutti i bisogni e tutte le pulsioni dell'uomo si debbono orientare sul mondo e rendersi *a misura del linguaggio*»¹⁶⁷. Grazie alla mediazione linguistica infatti il mondo interiore si oggettivizza, si esteriorizza mentre al contempo il mondo esterno concretesce dentro di noi, poiché attraverso la denominazione, l'essere umano ottiene il controllo panoramico della realtà. Attraverso il linguaggio, dunque, le nostre intenzioni diventano volontarie, ossia indipendenti dall'effettivamente esistente e dall'effettivamente dato. Le immagini attivate dal linguaggio partecipano della sua intenzionalità: in un'immagine di rappresentazione di una persona, noi ci rivolgiamo alla persona stessa.

Perciò, tanto nella parola, quanto nella rappresentazione di cui si carica la parola, noi riscontriamo la medesima intenzionalità. La rappresentazione della realtà interiore passa sempre attraverso un *medium* esteriore, nel caso del linguaggio per mezzo di un movimento fonetico articolato e intenzionale, che per rappresentazione rimanda ad un oggetto, un oggetto che può partecipare sia del mondo interno che del mondo esterno. Per questo motivo il linguaggio opera l'annullamento della distanza tra il dato percettivo e il dato simbolico-intenzionale, perché percezione e rappresentazione sono appiattite sullo

¹⁶⁵ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 239.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 277.

¹⁶⁷ M. Marino, *op. cit.*, p. 226.

stesso piano, l'invisibile diviene visibile, dal dato reale si ottiene il massimo disimpegno: si porta così a compimento il processo di *Entlastung*, azzerando i punti di contatto con il mondo, perché per rappresentare una cosa basta che la si nomini. Si tratta di uno sforzo minimo e di massima importanza, anche perché il linguaggio non solo permette di rappresentare la realtà esteriore ma anche la nostra vita pulsionale, che, per mezzo della mediazione linguistica, si autoavverte e si chiarifica, divenendo conscia dei suoi contenuti e dei suoi obiettivi. Qui Gehlen si rifà ancora a Herder, sostenendo la fedeltà a un principio per lui inviolabile, enunciato in un passo del *Saggio*: «‘Nell’anima umana nessuno stato è possibile senza il pensare in parole’. Queste proposizioni sono tra le intuizioni immortali che si debbono additare nello scritto di Herder»¹⁶⁸.

¹⁶⁸ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 298.

2.2 Le radici antropologiche del linguaggio

La Parte seconda de *L'uomo* ha come tema dominante la teoria delle radici del linguaggio, che viene sviluppata unitamente all'analisi della dinamica delle prestazioni umane. Il modello centrale è qui il *processo circolare*, che si verifica nel linguaggio così come in tutte le altre prestazioni umane che controllano se stesse mediante le informazioni di ritorno. Ogni impressione, visiva, tattile o fonetica ritorna al soggetto come informazione e determina lo sviluppo e l'intensificazione della funzione sensomotoria a essa preposta. Nella fonazione, intesa da Gehlen innanzitutto come movimento, il processo circolare, che caratterizza l'umana esperienza, si realizza in modo eccellente. L'azione fonica, infatti, produce il suono ed esso ritorna all'orecchio, determinando nel soggetto l'autoavvertimento estraniato della propria attività.

Il soggetto scopre se stesso quale causa di quel suono e prova una sensazione di dominio sul sé, di controllo sulle proprie capacità. L'autoavvertimento del proprio movimento produce crescita e potenziamento delle funzioni sensomotorie e questo intenso accrescersi delle prestazioni umane, che si fonda sulla riflessività e sull'autointensificazione autonomamente indotta, è chiaramente documentabile nel caso del linguaggio, dal momento che Gehlen considera l'estrinsecazione linguistica primariamente come movimento e dunque autoavvertimento, come suono emesso e al contempo udito. Il ritorno dell'informazione, come ritorno del suono, intensifica e potenzia l'attività linguistica, proprio come il ritorno dell'impressione visiva stimola la vista e di quella tattile il tatto.

«Una comprensione più profonda degli inizi del linguaggio è possibile solo se si considera il linguaggio esattamente nel contesto delle prestazioni di cui stiamo trattando, e dunque, in poche parole, all'interno del sistema occhio-mano»¹⁶⁹: Gehlen sostiene che il fenomeno linguistico deve essere analizzato nell'ambito del circuito sensoriale dell'occhio e della mano, poiché è necessario, nella prospettiva antropologica dell'autore, considerare il linguaggio da un punto di vista diverso rispetto a quello da cui tradizionalmente si pone ogni filosofia del linguaggio, ossia la ragione e la coscienza. «Ancora si suole trascurare l'aspetto *motorio*, che il linguaggio non può non avere»¹⁷⁰: da questa prospettiva l'autore considera la fonazione come movimento, in un contesto dove vengono analizzate tutte le funzioni sensomotorie dell'uomo, tra cui rientrano la

¹⁶⁹ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 229.

¹⁷⁰ *Ibid.*

percezione visiva e quella tattile. Ne *L'uomo*, il filosofo indaga sulle prestazioni umane muovendo dal presupposto antropobiologico, ossia considerandole da un punto di vista morfologico, in base al quale: «le estrinsecazioni linguistiche sono in primo luogo movimenti come tutti gli altri e sono trasformabili in via assoluta in altri tipi di movimento»¹⁷¹.

Per Gehlen il linguaggio sorge nel contesto delle prestazioni circolari e comunicative, assumendovi una decisiva preminenza grazie alla capacità, offerta dalla natura del suono e del movimento di fonazione, di condurre le stesse azioni vitali esoneranti in modo più potente completo e profondo: «Come, infatti, il movimento del suono è l'espressione più perfetta e rilevante della stessa comunicatività e circolarità dei movimenti umani, così il suono ha la capacità esonerante più elevata»¹⁷². Interpretando il suono come movimento compiuto e autoavvertito, Gehlen ricorre alla teoria delle cinque radici, che «corrispondono ad altrettante manifestazioni o 'direzioni' in cui si esprime e si sviluppa la plastica capacità fonatoria del fanciullo, e, dal punto di vista filosofico, vengono quasi tutte elaborate in un confronto con fonti sette-ottocentesche»¹⁷³.

Considerando l'espressione linguistica come movimento autoavvertito, Gehlen ne rintraccia la prima radice nella *vita del suono*. Fra le straordinarie prerogative del movimento del suono, vi è quella di poter essere prodotto e riprodotto a proprio piacimento con un dispendio minimo di energie e quella di poter assumere e richiamare in ogni momento qualunque percezione o qualunque movimento o situazione del mondo esperito, di interiorizzarlo come esterno ed esteriorizzarlo come proprio.

La vita del suono è

un processo meramente comunicativo, consistente in un'attività autoavvertita; il suono rimandato è nel contempo la sollecitazione a ripeterlo insita nell'autoavvertimento estraniato della propria attività e quest'attività sfocia in un suono riudito, che in tal modo costituisce un nuovo stimolo¹⁷⁴.

Se inizialmente il suono era sollecitato dall'incontro con il mondo, adesso è il suono stesso a stimolare la sua ripetizione, questo perché «il suono si autonomizza dalla presenza del mondo e in questa autonomia si esprime la specificità del linguaggio umano

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² M. Marino, *op. cit.*, p. 217.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 229.

che d'ora in poi può operare anche in assenza del mondo»¹⁷⁵. L'autore afferma di condividere la posizione di Wilhelm von Humboldt per cui «il suono articolato erompe dal petto, per trovare in un altro individuo una risonanza che ritorna all'orecchio»¹⁷⁶. Tuttavia, come sostenuto da Marino, al principio humboldtiano «Gehlen vi si rifà, sviluppandolo [...] al di fuori dell'orizzonte dialogico intersoggettivo, che [...] è fondamentale in Humboldt»¹⁷⁷, ma nell'ambito del padroneggiamento sensomotorio del mondo. La funzione comunicativa propria del linguaggio risale dunque a questa relazione fondamentale con il mondo, che Gehlen definisce «vuota di pensiero»¹⁷⁸; essa costituisce la seconda radice del linguaggio, che il filosofo intende come *apertura*, poiché la concepisce nel contesto dell'incontro con il mondo e del suo padroneggiamento nel rapporto comunicativo, dunque nel contesto della cooperazione tra il senso del tatto e il senso della vista¹⁷⁹. Per spiegare questo punto dell'argomentazione Gehlen ricorre a *Per la storia dell'evoluzione dell'umanità* di Lazarus Geiger, dove rintraccia una chiara definizione del concetto di *apertura*:

Geiger ha definito questo fatto come segue: «una tale espressione, che non ha scopo alcuno, se non l'impulso a esprimersi, a trasformare in suoni l'interesse gioioso per il veduto, dobbiamo certo presupporla anche nel suono originario, punto germinale di tutti i linguaggi»¹⁸⁰.

Tuttavia, Gehlen per *suono originario* intende «un dato psicologico fondato biologicamente e non, come in Geiger, i primi atti linguistici, deducibili a partire dalla linguistica comparativa, di una specie animale in corso di evoluzione»¹⁸¹. L'apertura al

¹⁷⁵ U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 222.

¹⁷⁶ W. Von Humboldt, *Sulla differenza della struttura linguistica dell'uomo e sulla sua influenza sullo sviluppo spirituale del genere umano*, Guida, Napoli 1989, p. 29.

¹⁷⁷ M. Marino, *op. cit.*, p. 229. In particolare l'autore sostiene: «Dove Humboldt scrive “per destare (*wecken*) in un altro individuo”, suggerendo con ciò, al contempo, l'idea di una sollecitazione e di una risposta attiva, Gehlen ‘riscrive’: “trovare (*finden*) in un altro individuo”, con cui è proprio il motivo dell'interazione a essere depotenziato», *ibid.*, p. 219.

¹⁷⁸ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 229.

¹⁷⁹ «Provocato dall'incontro con le cose del mondo, il suono risuona, nel senso che è ‘autoavvertito’, ‘ricomunicato’ a chi lo esprime, come accade nell'esperienza tattile dove la mano che tocca sente di toccare e riceve impressioni», U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p. 221. L'espressione linguistica rientra pertanto in quel rapporto esclusivo che l'essere umano instaura con il mondo e che all'animale è precluso, ossia un rapporto comunicativo, del tutto differente dal meccanismo chiuso di stimolo-risposta, proprio dell'animale. Il linguaggio è infatti una modalità unicamente umana di padroneggiare il mondo circostante, renderlo noto e familiare, esperirlo attivamente e intenzionalmente, *aprirsi* a esso tramite il rapporto comunicativo.

¹⁸⁰ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 230.

¹⁸¹ M. Marino, *op. cit.*, p. 219.

mondo è osservabile in ogni bambino, nel suo esprimere le impressioni che più lo colpiscono:

[...] è naturale che l'estrinsecarsi del bambino di fronte agli stimoli prenda la via sonora. Egli si esperisce, gode della sua vitalità, del suo libero e indeterminato dirigersi e vivere-verso, e dunque del dispiegarsi del suo interno verso l'esterno appunto preferibilmente nell'espressione sonora¹⁸².

L'apertura al mondo è un fenomeno tipicamente umano: poiché l'animale ha forma chiusa, non si libera mai dalla pressione delle circostanze e non è in grado di disgiungere l'impulso dal suo appagamento, piuttosto ogni istante della sua vita è carico di tutto il peso dei suoi bisogni e dei suoi istinti. L'animale non è mai esonerato, né dal mondo, né da se stesso, l'uomo invece è esposto alla profusione degli stimoli, rispetto ai quali è aperto al mondo, infatti l'apertura o *autodischiudimento* verso l'esterno è il fondamento di tutti i moti psichici¹⁸³.

Quel che Geiger ha chiamato "interesse gioioso per il veduto" è la soggettività, in certo modo in eccesso, che gode se medesima, propria di un essere dotato di una sovrabbondanza pulsionale, libera non specializzata, aperta al mondo circostante¹⁸⁴.

L'estrinsecazione linguistica si dà unicamente nell'essere umano poiché egli è l'unico essere vivente dotato di un'eccedenza pulsionale che lo apre al mondo, ossia di un'apertura interna fondamento dell'autodischiudimento verso il mondo: questa sovrabbondanza o pienezza di impulsi si autoavverte proprio tramite il movimento, esprimendo nell'azione fonica l'abbondanza di pulsioni sollecitate dal mondo.

¹⁸² Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 174.

¹⁸³ Gehlen perciò concepisce la psiche come una doppia apertura, una interna, verso i propri impulsi e una esterna, verso il mondo, che si fonda sulla prima, dal momento che, com'è stato dimostrato, assumere il dominio su di sé, sul caotico eccesso pulsionale che ci contraddistingue come essere umani, è il fondamento per acquisire visione panoramica e familiarità con il mondo; pertanto, ogni presa di posizione verso l'esterno è anche una presa di posizione verso se stessi. Ma, come ha rilevato Galimberti, proprio «nel suono si esprime l'originaria apertura dell'uomo al mondo, tipica dell'uomo, a partire dalla quale è possibile parlare di interno e di esterno» (U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p. 223). La definizione che Gehlen dà di psiche rispetta questo principio: «una vita di rappresentazione liberamente disponibile costituirà il primo gruppo principale delle manifestazioni dell'apertura interna; l'incomparabile struttura aperta al mondo della nostra vita pulsionale, l'altro. Queste cose formano l'insieme di ciò che va sotto il nome di *psiche*» (A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 230). L'apertura interna si manifesta quindi nella capacità sempre disponibile di creare rappresentazioni, mentre l'apertura esterna si esplicita nella struttura della nostra vita pulsionale che instaura il rapporto comunicativo con il mondo.

¹⁸⁴ *Ibid.*

«Il fenomeno fondamentale di ogni espressione è pertanto l'apertura, l'autovivimento dell'interno, il quale coglie se stesso solo allorché si coglie *al contempo* come movimento»¹⁸⁵. Ma l'espressione è un fatto puramente umano in cui bisogna distinguere due aspetti essenziali: una struttura pulsionale di una vitalità sovrabbondante e comunicativa e i movimenti che Gehlen definisce «senza valore di successo»¹⁸⁶, ossia derivanti da tale struttura pulsionale, non finalizzati all'utile, che riavvertono se stessi e in questo si potenziano, essi stessi a loro volta comunicativi¹⁸⁷.

La terza radice del linguaggio discende direttamente dall'apertura dell'essere umano al mondo: «nasce cioè, dalla vivace ed espressiva lallazione che ha per oggetto le cose»¹⁸⁸; essa consiste nel movimento di fonazione attraverso il quale si manifesta il *riconoscere*. Ancora una volta l'argomentazione di Gehlen comincia delineando le caratteristiche comuni tra l'uomo e l'animale, per poi porre in risalto l'elemento che contraddistingue l'essere umano, confermando la sua assoluta specificità in natura.

Il riconoscimento è presente anche nel comportamento animale e ciò può essere appurato quando si osserva che alle ripetizioni della stessa impressione corrisponde la stessa reazione. Si verifica nell'animale, infatti, il riconoscimento di una situazione complessiva e delle componenti di tale situazione. Ma il riconoscimento si manifesta nella vita degli animali solo là dove il loro comportamento motorio complessivo presenta esperienze ripetute: «questo riconoscere è nel loro caso una fase nello svolgersi dei movimenti e dei loro esiti»¹⁸⁹. Anche nei bambini molto piccoli si può osservare tale fase del riconoscere insito nella conduzione motoria complessiva. Nel bambino piccolo riconoscimento e azione sono indistinguibili, ossia a ogni determinata impressione si forma in corrispondenza un determinato movimento di risposta.

Questi movimenti sono avviati da una folla di ricordi che si pone come aspettativa davanti a essi: i ricordi infatti «affluiscono sulla scia degli avvii motori, si dischiudono negli itinerari di questi e precorrono, come aspettativa, l'azione»¹⁹⁰.

¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 230-231.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 231.

¹⁸⁷ Questo fenomeno è, tuttavia, misterioso: «l'apertura verso l'esterno del nostro interno è per noi un completo mistero. Può essere intuita soltanto nel fatto che il mondo cresce dentro di noi in modo che noi lo troviamo come rappresentazione, come desiderio, come bisogno interpretato» (*ibidem*). I nostri desideri e le nostre intenzioni sono infatti riempiti di immagini, immagini che ne rappresentano gli obiettivi e i contenuti. Questa libertà di rappresentazione è propria di una vita pulsionale plastica e variabile, sganciabile dall'azione, aperta al mondo, orientabile sui dati di fatto e sui contenuti del mondo esterno, proprio perché non è istintiva, né cieca, né certa dei suoi obiettivi.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 233.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*

Gehlen distingue due fasi del riconoscere: una iniziale, brevissima e meccanica, un'altra successiva, più ricca e vivace. La prima fase è costituita da una coordinazione istantanea e automatica, ossia da un'immediata corrispondenza tra un'impressione emergente e un avvio motorio: a un determinato stimolo sensibile corrisponde un determinato comportamento motorio, che consiste nel risultato di pregresse esperienze. La seconda fase del riconoscimento è caratterizzata dalla compenetrazione fra ricordo e impressione, tale fusione costituisce l'avvio motorio dell'azione.

Dal connubio tra impressione e ricordo scaturisce infatti l'azione, che, adempiendosi, fa sì che il ricordo venga cointessuto nella nostra attività e quindi *esaurito*. L'esaurimento del ricordo consiste nel suo compenetrarsi nella nostra attività; l'azione, infatti, adempiendosi, realizza il ricordo, ossia ripete l'esperienza che in esso si figura¹⁹¹. Questo processo conduce all'esaurimento del ricordo, ossia al suo impiego consapevole e previdente. Nel paradigma antropologico gehleniano, il processo del riconoscimento, oltre all'esaurimento del ricordo, conduce all'esaurimento delle azioni motorie, ossia al loro completo padroneggiamento. Occorre però tenere ben fermo questo punto, ossia che per Gehlen il riconoscere nell'uomo permane sempre in tracciati motori, infatti il movimento della fonazione è il veicolo principale con cui si manifesta il riconoscimento.

Le estrinsecazioni fonetiche di fronte al riconosciuto sono classificabili come esperienze esoneranti, dal momento che le cose visive, tramite il movimento della fonazione, che esprime il riconoscimento, sono accolte come qualcosa di noto e familiare, come qualcosa che adesso si può padroneggiare, se ne può disporre, perché la sorpresa che inizialmente esse suscitavano ormai, tramite il riconoscimento, è esaurita, sbrigata, risolta in un universo simbolicamente dominabile.

«Proprio grazie al suono, il riconoscere si costituirebbe in maniera specifica e conforme alla natura biologica dell'uomo, distinguendosi così dalla forma di riconoscimento propria degli animali»¹⁹². Con il tempo, tutti gli altri modi di padroneggiare

¹⁹¹ La memoria ha un ruolo fondamentale nella realizzazione dei movimenti: il ricordo è infatti indispensabile per compiere azioni efficaci, in quanto esso permette di riconoscere una determinata situazione e di reagire a essa secondo modalità progressivamente consolidate. Il riconoscimento è dunque costituito da questo intero processo, ossia dalla reazione ad una impressione esterna e dalla compenetrazione tra tale impressione e il ricordo ad essa legato, ossia avviene «quando la reiterazione dell'impressione dell'oggetto incontra un movimento contrario, che, sulla base delle impressioni pregresse, la determina, l'identifica, la raccoglie in quanto propria» (M. Marino, *op. cit.*, p. 220). Nell'antropologia di Bergson alla memoria è attribuita la medesima funzione. Ne *L'energia spirituale*, quando filosofo si interroga sul tema della coscienza non intende darne una definizione, ma caratterizzarla secondo il tratto più evidente, ossia la memoria. Memoria intesa sia come accumulazione e conservazione del passato, sia come anticipazione del futuro, di un futuro che è già qui, che ci chiama e ci attira verso di lui. La coscienza si presenta perciò come la nostra attenzione alla vita nella misura in cui trattiene ciò che non è più e anticipa ciò che non è ancora.

¹⁹² M. Marino, *op. cit.*, cit., p. 220.

un'impressione, accoglierla nelle nostre abitudini motorie, porvi le nostre attese e infine accantonarla, diventano superflui, perché il riconoscimento è il movimento che prevale tra tutte le modalità di padroneggiamento di un'impressione¹⁹³.

La reazione fonetica a un'impressione sensibile sostituisce ogni altro movimento di risposta dell'uomo a un fenomeno. Infatti, tra i movimenti di risposta al riconosciuto, che fanno parte dell'attività umana rivolta alla ricchezza fenomenica del mondo, prevale la reazione fonetica e il riconoscere si specializza nella vita fonetico-motoria: «in questo modo alle impressioni viene indirizzata la parola»¹⁹⁴. Il dirigersi su impressioni esterne è da Gehlen chiamato *intenzione*, e «ogni intenzione [...] corre attraverso segni su un alcunché che in essi è annunziato»¹⁹⁵, ogni intenzione quindi ha natura signico-simbolica, fino ad assumere precipuamente natura linguistica.

La peculiarità dell'intenzione consiste nel fatto che il simbolo con cui essa si esprime, ossia il suono, che è un simbolo autoprodotta, prende il posto di qualsiasi altro movimento di risposta al fenomeno, risultando così di per sé sufficiente, in questo modo intenzione ed esaurizione coincidono: «Nominando una cosa che io abbia davanti a me, di fatto in molti casi io me ne sbrigo»¹⁹⁶. Lungo il cammino del linguaggio il mondo viene

¹⁹³ Nel movimento della fonazione si raccoglie, infatti, ogni attività esonerante, al punto che ogni altro movimento, rispetto a questo, risulta superfluo: «in tutta la nostra vita di parlanti si è conservata, da queste radici, una proprietà estremamente singolare: l'esonero consistente nel fatto che nel mero nominare c'è già un esaurire» (A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 235). L'autore evidenzia la funzione esonerante del linguaggio, ossia l'esonero consistente nel fatto che nel mero nominare c'è già un esaurire: siamo infatti chiamati a uno sforzo minimo quando nominiamo qualcosa per disimpegnarcene. Mediante il suono si è già data risposta alle cose e ci si trattiene dall'azione, il che è di fondamentale importanza per ogni comportamento di specie superiore, nel quale l'azione viene impegnata in modo controllato e orientato solo quando il pensiero ha preventivamente accertato un dato di fatto. L'esonero dall'immediatezza della situazione, come padroneggiamento linguistico, permette di impegnare l'azione sulla base di condizioni puramente rappresentate e presentificate nel linguaggio, a prescindere dalla situazione contingente. Il linguaggio, con il suo potere evocativo, ricrea infatti le condizioni generali, le situazioni complessive, nell'ambito delle quali è possibile impegnare un'azione indipendentemente dalle contingenze reali. Il linguaggio, infatti, presentifica le condizioni del nostro agire. Per questo motivo azione e parola sono intimamente connesse, perché il linguaggio determina la possibilità di un nuovo tipo di agire, un agire fondato su una superiore padronanza del mondo, una padronanza che vive interamente in un universo simbolico, ossia nell'universo linguistico. L'esaurire, lo sbrigare, il poter disporre delle cose mondane, si configura come un processo la cui fase iniziale è costituita dai movimenti comunicativi con cui l'essere umano si apre al mondo esterno, acquisisce familiarità e intimità con esso. L'esonero, prodotto dai movimenti comunicativi, costituisce poi la condizione indispensabile con cui l'essere umano può agire in questo mondo, ossia trasformare la natura in modo utile alla sua vita. L'azione è possibile solo in un mondo padroneggiato, controllato dall'uomo. Ma il linguaggio rappresenta il massimo grado di padronanza e familiarità con il mondo, inoltre, esso costituisce la condizione in cui l'agire umano si fa più accorto, più esperto e controllato e maggiormente coronato da successo. Attraverso l'apprendimento del linguaggio, le nostre azioni diventano sempre più efficienti, infatti maggiore sarà il dominio sul mondo, dominio espresso massimamente da linguaggio, maggiore sarà il successo che le nostre azioni sortiranno in esso.

¹⁹⁴ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 236.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 237.

¹⁹⁶ *Ibid.* La denominazione delle cose singole produce queste conseguenze: in primo luogo l'intimizzazione del mondo, familiarizzazione, esaurizione, neutralizzazione delle cose. Si tratta di un esonero peculiare, un esonero che determina la riduzione dei punti di contatto con il mondo immediati e non coordinati ai nostri movimenti, necessario per un essere che progetta e agisce. L'intimizzazione avviene attraverso la vita del

padroneggiato, esaurito, sbrigato e, mediante l'attività intenzionale che in esso si esercita, i nostri impulsi si dirigono con chiarezza verso i loro obiettivi.

Poiché il bambino ottiene interamente da se stesso il soddisfacimento dei suoi bisogni, [...], e poiché d'altra parte nei suoni che emette egli ha l'avvertimento dell'attività più intensa, - prima radice del linguaggio - [...], tali suoni, che dapprima si limitano a precedere il soddisfacimento, non possono che acquisire il senso del richiamo, quando si manifesta sonoramente non più la mera e oscura pulsione, ma è l'intenzione del soddisfacimento ad anticipare nel suono il soddisfacimento stesso.¹⁹⁷

Analizzando la quarta radice del linguaggio, che Gehlen individua nell'attività del richiamo, è importante evidenziare che il grido di allarme emesso dal bambino, prorompente nell'intenzione di ricevere aiuto, è rivolto ad altri, differenziandosi così dagli esperimenti di lallazione tipici della comunicazione fonetico-motoria indirizzata a impressioni visive. Con il grido di richiamo il bambino esprime a terzi un'aspettativa di comportamento, attendendosi da questi il soddisfacimento del proprio bisogno. È in questa configurazione, in cui il linguaggio è teso a instaurare un rapporto con altri, che «si produce una connessione tra bisogno, suono e adempimento»¹⁹⁸.

Emerge qui, nuovamente, il valore della bilateralità del suono: essendo riavvertito esso stesso, risulta essere una componente del medesimo mondo dal quale provengono anche gli adempimenti dei bisogni. Col suono pertanto questi adempimenti vengono inseriti nell'autoavvertimento dell'attività e in questo modo il bambino nel suono ha prodotto un rapporto, una comunicazione con il mondo esterno.

Tramite il suono il bambino impara a padroneggiare una situazione di bisogno o sgradevolezza e «quando dalla sgradevolezza si fa strada l'intenzione di avere aiuto, ecco

suono che si dà nel processo suono udito-suono ripetuto- suono riavvertito, processo che Gehlen definisce comunicativo. Dapprima è il suono ripetuto e riavvertito a rientrare nel sentimento del proprio esserci, poiché proviene dallo stesso mondo da cui si ricevono le impressioni sensibili, successivamente, una volta che il bambino ha imparato a controllare il movimento della fonazione e ad avvertire in esso la sua propria attività, rivolta alla ricchezza fenomenica del mondo, saranno le cose stesse, per ora cose visive, a essere assimilate nel mondo interiore del bambino: il molteplice sensibile entrerà a far parte dell'interiorità del bambino. D'altronde è proprio questo il risultato di un movimento comunicativo, l'assimilazione di mondo esterno e mondo interno. Le cose visive, grazie al rivolgersi loro con la parola, sono inserite nella sfera del sentimento del nostro esserci, sono coinvolte nell'autogodimento della nostra attività. La comunicazione che con loro si instaura vive sul puro piano linguistico, come anche l'apertura dell'uomo nei loro confronti. Attraverso la mediazione linguistica dunque, le cose visive entrano nell'avvertimento del nostro esserci e inoltre i nostri impulsi, articolandosi proprio lungo i percorsi del linguaggio, acquistano consapevolezza dell'orientamento dei loro obiettivi verso l'esterno.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 246.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 278.

prorompere il richiamo»¹⁹⁹. Gehlen individua nel richiamo lo schema di un'azione volontaria. Il richiamo, emancipandosi dalla sua struttura essenzialmente affettiva ed espressiva, diventa intenzionale non appena il bambino avverte che il suo reclamare è coronato da successo. «Ma l'aspetto di questo processo per noi più importante è l'azione retroattiva verso l'interno»²⁰⁰. La legge strutturale che governa l'umana esperienza prevede infatti che ogni azione orientata verso l'esterno si ripercuota inevitabilmente anche nell'interiorità, nella vita pulsionale e affettiva.

I bisogni di natura fisiologica del bambino inizialmente si presentano come un caos di sgradevoli stimoli esterni e interni. Con il richiamo, sotto forma di grido, il bambino impara a controllare, tramite il suono stesso, quegli impulsi che attraverso il suono si esprimono inizialmente in modo involontario, in seguito intenzionale. L'autore sostiene che «con il grido-richiamo si compie un passo importante verso la precisazione dei nostri bisogni: nel suono, un determinato nesso di esperienza vissuta, coglie se medesimo, quello ad esempio di fame, grido e soddisfacimento»²⁰¹.

Il legame che intercorre tra stimolo, richiamo e successo, permette al bambino di acquisire il dominio panoramico sui propri impulsi, dal momento che essi, esternati attraverso il suono della voce, diventano in una certa misura coscienti e orientabili. Perciò, nell'attesa del soddisfacimento, il bambino acquista consapevolezza del nesso tra impulso e richiamo, e in questo modo «il suono diviene lo strumento-guida di un esperire determinato e orientato»²⁰².

Intendendo il suono come «componente delle attuazioni complessive di esperienze motorie e comunicazione»²⁰³, esso si configura come *gesto*. Gehlen dichiara di riferirsi all'opera di Julius Stenzel, *Filosofia del linguaggio*, da cui riprende l'espressione *gesto sonoro*, attribuendole però un significato differente, perché Stenzel per *gesti sonori* intende soltanto le interiezioni linguistiche.

Per Gehlen invece il nesso tra gesto e suono, evocato dall'invenzione linguistica di Stenzel e da questi imprigionato nel concetto di matrice fisiologica di un'emissione sonora con riflesso motorio, doveva essere inteso come un rapporto dinamico tra i movimenti dell'azione e i suoni con i quali il bambino li accompagna²⁰⁴.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 247.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*, p. 265.

²⁰⁴ M. Marino, *op. cit.*, p. 220.

Con la crescita, gli esercizi motori e le manipolazioni di oggetti si svolgono in accompagnamento fonetico alle prestazioni senso-motorie del bambino. Questo suono d'accompagnamento sin dal principio compare nell'insieme delle situazioni da dominare e perciò riveste sempre un valore globale: al precisarsi delle riuscite delle azioni e delle percezioni si coordina il precisarsi dell'accompagnamento fonetico. In tale contesto la parola ha valore situazionale e operativo, in quanto può simboleggiare da sola tutta una sequenza di avvenimenti, così come può riferirsi a una singola cosa o a una parte della totalità. L'esperienza umana dunque, di qualunque tipo essa sia, si realizza seguendo sempre il medesimo criterio, ossia riducendo in simboli un universo ricco di sorprese, ossia portando a determinazione e stabilità ciò che si dà in modo caotico e informe. La parola, nascendo dal gesto sonoro, condensa in sé un complesso situazionale, simboleggia con un unico contrassegno l'insieme delle componenti di una situazione o delle fasi di un'azione.

Che esista un valore situazionale nel suono è straordinariamente importante. Il linguaggio non perverrebbe mai alla proposizione, intesa come composto di denominazioni singole investente la situazione globale di una situazione, se alla sua radice già non vi fossero padroneggiamenti di situazioni o azioni²⁰⁵.

Il dominio panoramico del mondo, tanto esterno che interno, passa dunque attraverso la parola. La parola ottiene visione panoramica sulle cose perché, rappresentandole in un segno, se ne appropria e, libera dalla pressione del presente, ne dispone. L'intenzione che si dirige dalla parola alla cosa vive in un contesto comunicativo, costituito dal rapporto che intercorre tra la struttura senso-motoria dell'uomo e il mondo circostante. Il gesto sonoro è tutto intessuto in questo rapporto comunicativo. Il bambino immette l'accompagnamento sonoro nella sfera dell'autoavvertimento della propria attività, lo assume nella propria interiorità, lo concepisce come un simbolo che si indirizza sulla globalità delle situazioni.

Egli impara molto presto a tenere conto, in base a precise situazioni, del gesto sonoro e a comportarsi «dirigendosi intenzionalmente in esso sulla globalità della situazione»²⁰⁶. Gehlen insiste nell'affermare che la parola nasce dal circuito dell'azione e della comunicazione pratica, come le connessioni di esperienza e prestazione. Questi nessi, densi di significato pratico, ad esempio stimolo-richiamo-successo, sono veicolati dal

²⁰⁵ A. Gehlen, *L'uomo*, p. 270.

²⁰⁶ *Ibid.*

linguaggio che svolge la sua attività intenzionale. Se l'intenzione, che si esprime attraverso un'emissione sonora, può dirigersi su una serie di percezioni o azioni e se questa può contrarre in sé componenti motorie e percettive, è perché la parola è essa stessa un fatto sensomotorio.

2.3 La vita pulsionale e l'apertura al mondo

La struttura comunicativa dell'umana esperienza e la circolarità delle prestazioni sensomotorie, tra cui l'azione fonica, sono finalizzate alla determinazione di strategie esonerative tramite cui la soggettività può disimpegnarsi dall'eccesso pulsionale che la contraddistingue in quanto 'aperta al mondo':

L'esonero è un esonero totale: l'uomo si muove in movimenti ben riusciti, impegnabili in modo variabile, non pulsionali, all'interno di uno spazio allusivo popolato da cose familiari e accantonate; e inoltre *nell' indipendenza di principio della sua vita percettiva e motoria dalle sue pulsioni*²⁰⁷.

Attraverso il padroneggiamento delle espressioni fonetiche l'uomo impara ad acquisire il controllo sulla sua vita pulsionale, su quel groviglio indistinto di energie che si agita dentro di lui, poiché condensando in un'unica prestazione il nesso 'bisogno-suono-adempimento' si realizza, grazie alla funzione mediatrice del linguaggio, un collegamento tra il mondo interno e il mondo esterno. L'innesto del legame tra interiorità ed exteriorità a opera dell'azione fonica ha un importante effetto retroattivo: il dominio sulla propria vita pulsionale. Con lo sviluppo della capacità linguistica la soggettività non solo può oggettivare contenuti di realtà in simboli, potenziando la propria capacità di esaurire-sbrigare-rendere disponibili le cose mediante l'attività di denominazione, ma può enucleare e stabilizzare in espressioni linguistiche la propria vita pulsionale, che, a differenza dell'animale, non si svolge nel protettivo 'cerchio dell'immediatezza', ma nella precaria condizione di 'apertura al mondo', ossia di sovraesposizione al duro impatto con la realtà. Con il linguaggio, coronamento dei processi esonerativi, si realizza in modo eccellente la stabilizzazione della realtà in forme obiettive e quindi la possibilità di tenere sotto controllo sia il mondo esterno sia il mondo interno.

La vita pulsionale dell'uomo dev'essere orientabile, poiché egli agisce; ossia è necessario che le pulsioni varino con il variare delle condizioni che consentono il loro appagamento. Esonerandosi dalla sua carenza organica, l'uomo mette a punto una dinamica di immunizzazione che tuttavia può realizzarsi unicamente se riesce a controllare la propria dotazione pulsionale, rinviando e al limite anche sopprimendo la soddisfazione di alcuni suoi impulsi, creando in tal modo uno iato, una distanza, tra essi

²⁰⁷ A.Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 256.

e il proprio agire: «ne consegue che le azioni debbono essere sganciabili dalle pulsioni, che si deve creare uno iato tra loro, avendo le prime bisogno dei loro tempi e delle loro occasioni per poter essere adeguate, ponderate, migliorabili e ripetibili»²⁰⁸. Le pulsioni umane sono considerate come a-specifiche, indifferenziate, plastiche e permanenti, devono essere suscettibili di fusione e convertibili, ossia trasformabili l'una nell'altra:

Per l'uomo [...] il mantenere lo scambio tra le condizioni esterne e quelle interiori è appunto una necessità vitale, e tale è perciò il costituirsi di pulsioni permanenti che non lo abbandonano, che al mattino successivo lo riducono di nuovo alla sua attività, alla fatica di Sisifo di padroneggiare ogni giorno la sua esistenza. L'energia pulsionale sembra sin dal principio foggiate sulle prestazioni imprevedibili e in certi casi straordinarie di fronte alle quali l'uomo è posto da circostanze oggettive ostili²⁰⁹.

La capacità di inibire l'eccesso pulsionale permette all'uomo di strutturare comportamenti complessi che vadano al di là del soddisfacimento momentaneo delle singole pulsioni e del comportamento animale, che segue il modello stimolo-risposta. L'inibizione, infatti, consente di poter selezionare le pulsioni da soddisfare nell'*hic et nunc*, ritardando l'appagamento delle altre in un futuro che potrebbe anche non realizzarsi mai e rimanere pertanto solo potenziale o immaginario. Lo iato, ossia la distanza che intercorre tra la percezione dell'impulso e il suo soddisfacimento «apre lo spazio a quel fenomeno chiamato 'psiche' che consiste nel tenere presso di sé la spinta pulsionale che, inibita e non soddisfatta, agisce a livello immaginario e progettuale»²¹⁰. L'inibizione delle spinte pulsionali rientra nella logica stabilizzatrice di una soggettività aperta al mondo, che si trova nella necessità di arginare, contenere, porre entro strutture d'ordine un flusso inarrestabile, caotico e indeterminato di forze sprigionate dalla reciprocità di mondo interno e mondo esterno, dalla comunicatività di un'esperienza che solo attraverso l'incontro-scontro con l'altro, con l'oggettività del non-io, può autocostruirsi e retroagire su se stessa, portando a determinazione una soggettività originariamente indistinta rispetto al mondo esterno. Come sostenuto da Gualandi:

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 379.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 84.

²¹⁰ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit. p. 168. È evidente in Gehlen l'influenza di Nietzsche, che nella *Genealogia della morale*, considerava ineludibile l'espressione degli impulsi che, se non riescono a liberarsi all'esterno, si ripercuotono all'interno, scavando nell'interiorità umana e creando lo spazio per la nascita dell'anima.

l'essere umano riesce a invertire il proprio difettoso sistema di schemi comportamentali istintivi S-R (stimolo-reazione) in quella struttura A-R (appello-risposta) che lo pone fin dai primi istanti di vita in un rapporto comunicativo con un *Altro* essere umano²¹¹.

Ma è innanzitutto l'*alterità* del mondo, prima ancora dello scambio intersoggettivo, a costituire una realtà problematica e decisiva per l'automprensione della soggettività: è la risposta del mondo alle istanze del soggetto a determinare la costituzione di un'identità stabile che coglie se stessa soltanto nella relazione con un'alterità da cui in un primo momento non si distingue²¹². Infatti, nella prestazione linguistica (dove il valore esonerativo dei movimenti comunicativi raggiunge il suo massimo grado), il suono *emesso* è al contempo suono *udito*: il momento attivo dell'azione fonica è originariamente indistinguibile rispetto al momento autoricettivo, dove il suono udito, pur provenendo dal soggetto, è da questi percepito come «parte integrante del mondo esterno e percettivo»²¹³.
Per Gualandi:

Anziché essere causa di smarrimento e di follia questo mondo inscindibilmente duplice è la sola e unica vera realtà poiché esso permette all'uomo di superare a priori il suo iato costitutivo coordinando *indipendentemente da ogni altra realtà esterna* il suo apparato motore al suo apparato ricettivo: a partire da questo istante sarà percepito come reale solo ciò che egli stesso ha fonicamente prodotto, o ciò a cui il bambino 'ha dato voce' trasferendo in esso la struttura della sua esperienza fonetico-uditiva²¹⁴.

Nello scoprire se stesso quale causa del suono emesso-udito, il soggetto, grazie alla bilateralità dell'azione fonica, si coglie a partire dall'esterno, a partire dall'alterità del mondo: si tratta di un passaggio decisivo per la costituzione della soggettività, poiché soltanto nella retroazione delle espressioni fonetiche sul mondo interno è possibile quella *reflexio* della sensazione su stessa che dà origine nel soggetto, secondo il paradigma antropologico gehleniano, al processo di autoriflessione e di autotrascendimento della coscienza.

²¹¹ A. Gualandi, *La struttura proposizionale della verità umana*, in «Discipline filosofiche», XIII, I, 2003, Quodlibet, p. 124.

²¹² «Oltre a trovarsi nella 'felice impossibilità' di distinguere il suono prodotto e il suono percepito, il bambino si trova nell'impossibilità di distinguere la risposta di un altro essere umano dall'appello-grido che lui stesso ha prodotto, e di distinguere la propria parola da quella dell'altro che lui ripete e imita» (*ibid.*, p. 129).

²¹³ A. Gehlen, *Un'immagine dell'uomo*, in Id. *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp. 92-93.

²¹⁴ A. Gualandi, *La struttura proposizionale della verità umana*, cit., p. 128.

Il processo esonerativo che conduce al padroneggiamento della vita pulsionale si compie in modo completo attraverso la mediazione linguistica, che, indirizzandosi verso l'alterità del mondo lo immette, grazie alla circolarità dell'azione fonica, nell'interiorità: l'apertura al mondo viene così padroneggiata poiché attraverso la vita del suono quella reciprocità di mondo interno e mondo esterno, quella relazione biunivoca tra una profusione di stimoli esterni e una tempesta di pulsioni interne viene posta entro strutture stabili e coordinate da un lato ai bisogni dell'uomo, dall'altro alla risposta del mondo a questi bisogni. Il linguaggio, dunque, esonera l'uomo dalla sua apertura al mondo, dall'indeterminatezza del suo *bios*, dal caos della molteplicità indefinita di percezioni sensibili:

[...] l'«apertura al mondo» dell'uomo (Scheeler) è in verità da un punto di vista biologico, un fatto negativo. All'animale, attraverso la saggezza della natura, resta nascosto ciò che non deve venire alla percezione come vitalmente importante [...]. L'uomo invece è esposto a un'*inondazione di eccitazioni*, a una ricchezza del *percepibile* che si può capire biologicamente solo ove essa venga posta in relazione con la necessità di dover trovare [...] le chances per l'attività della quale egli vive fisicamente. L'*onere* che ne deriva può essere superato dall'uomo [...], con un'attività autonoma, sebbene possa esserci una lunga strada, finché non si raggiunga quella visione d'insieme che non comporta sforzo, finché non è conosciuta la ricchezza dei contenuti, finché non sono sviluppate ed esercitate le capacità di muoversi e manipolare. [...] il linguaggio porta ulteriormente avanti, e in linea diretta, questo processo di esonero, anzi, in senso stretto, il linguaggio si colloca nei suoi primi passi già in fasi abbastanza acerbe di quel processo²¹⁵.

La condizione antropologica di apertura al mondo costituisce la premessa di ogni percorso di maturazione ed evoluzione, che non può avvenire in assenza di relazione con l'alterità. La soggettività gehleniana costruisce la propria identità solo nell'ambito della relazione con il mondo, ossia nell'«incrocio o mescolanza tra ciò che proviene dall'interno e ciò che proviene dall'esterno»²¹⁶. È da questo incontro-scontro con il mondo, è a partire dall'alterità di *forme e strutture obiettive* che la vita pulsionale, plastica, esuberante e indeterminata, si canalizza e si orienta, in virtù dello iato sensomotore, in un agire razionalmente organizzato. Lo iato interposto tra pulsione e azione crea uno spazio di libertà all'interno dal quale è possibile progettare l'esistenza in

²¹⁵ A. Gehlen, *Una immagine dell'uomo*, in Id. *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp. 91-92.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 171.

modo autonomo, dando avvio a una ricchezza inesauribile di mondi culturali. L'apertura dell'uomo al mondo è, sì, dunque, un fatto biologicamente negativo ma costituisce al contempo la condizione indispensabile per l'edificazione di sempre nuove sfere culturali.

A partire da qui si potrebbe operare un passaggio all'uomo inteso come essere embrionale o 'non specializzato', a 'quell'animale non definito', come ha detto Nietzsche, e ci apparirebbero tanto la precarietà, l'incompiutezza della sua costituzione, quanto d'altra parte e viceversa, la sua capacità di autodefinirsi, di improvvisare inesauribilmente nuove risposte alle inesauribili sfide dell'esistenza e con ciò la sua capacità di costruire sempre nuovi mondi culturali. [...] A questo fine bisogna tener ferma l'idea-guida che sono proprio i costumi, le forme del diritto, le istituzioni, fissate dagli uomini insieme e l'uno contro l'altro, e anche l'uniformità coatta del mondo del lavoro, a porre per così dire, sui binari e a delimitare l'inconcepibile plasticità e indefinitezza dell'uomo. Così come l'impulso a parlare e lo sforzo di espressione del neonato si cristallizzano in articolazioni che gli vengono indicate dall'esterno, allo stesso modo i nostri impulsi si cristallizzano nelle figure che vengono indicate dalla vita sociale²¹⁷.

Attraverso la mediazione linguistica la vita pulsionale diventa conscia di se stessa, delle direzioni che assume e degli obiettivi verso cui tende. Infatti, un bisogno aggrovigliato nel caos pulsionale dell'essere aperto al mondo una volta investito da una determinata azione fonica assume una forma definita e si particularizza, distinguendosi dagli altri: diventa così possibile riconoscerlo e controllarlo. Il controllo esercitato dal linguaggio sulla vita pulsionale dell'uomo attiva lo iato sensomotore, ossia la separabilità di pulsioni e azioni: diventa in questo modo possibile il prendere posizione circa i propri bisogni e interessi, non prima però che essi si siano cristallizzati in forme determinate, non prima che siano divenuti riconoscibili e distinguibili tra loro, diventa quindi possibile la scelta tra l'appagamento o l'inibizione della pulsione²¹⁸:

L'uomo orienta le sue pulsioni e i suoi bisogni; con le sue azioni conferisce loro dei contenuti perché, compiendo delle esperienze, anzi per il solo fatto di avere la parola e di decifrare il mondo, li accoglie in sé, cioè media egli stesso la determinazione dei contenuti

²¹⁷ *Ibid.*, p. 172.

²¹⁸ «Quando dunque noi avvertiamo una pulsione, un bisogno, non è in nostro potere, cioè non dipende da noi il sentirlo. È però in nostro potere il soddisfarlo o il non soddisfarlo. È questo un dato di fatto che già Fichte aveva a ragione posto in risalto. Se e quando, in quali circostanze (da configurare) noi dobbiamo impegnarci in azioni per produrre quei mezzi, prossimi e lontani, che infine servono a soddisfare questo bisogno, sono questioni su cui non può decidere il bisogno stesso nel momento appunto in cui va soddisfatto» (A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p.379).

concreti delle sue pulsioni, che si destano nella direzione del suo agire e a questi oggetti, e si agganciano alle immagini dell'esperienza. In ciò l'uomo si esperisce come tale, *diviene necessariamente un 'problema' a se stesso*, un oggetto con cui 'fare i conti' e verso cui prendere posizione²¹⁹.

Una struttura pulsionale plastica e orientabile è propria soltanto di quell'essere indeterminato cui è stata preclusa quella via, battuta da ogni altro essere vivente, che attraverso il movimento innato e sicuro del proprio esito congiunge direttamente l'istinto allo stimolo selezionato, «di un essere dunque nel quale il mondo esterno deve concreocere, sì che, come ben vide Herder, tutti gli stati interni divengono – vengono portati – “a misura di linguaggio”»²²⁰.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 386.

²²⁰ *Ibid.*

2.4 L'immaginazione come *Entlastung*

L'esonero dalla pressione del presente, che l'uomo conquista in massima misura con il linguaggio, produce numerose implicazioni, che Gehlen definisce *effetti retroattivi*. In questa sede, l'autore si concentra in modo particolare su una di tali conseguenze, ossia sulla ripercussione che la parola produce nell'immaginazione dell'uomo. Infatti, l'essere umano, ricorrendo al linguaggio per disimpegnarsi dalle cose, ossia per poterne disporre liberamente e in qualsiasi momento, di fatto realizza rappresentazioni, immagini, simboli, che sotto forma di nomi, rendono presenti le cose anche in loro assenza e indipendentemente dalla situazione contingente. Attraverso l'attività linguistica, quindi, l'uomo pone in essere «rappresentazioni ricche di immagini di cui ora egli si trova a disporre»²²¹.

Queste rappresentazioni sono prodotte dal linguaggio, il quale accorda al «fantasma mnestico»²²² una cornice sensomotoria; i ricordi, infatti, si fermerebbero allo statuto di mera immagine se non potessero, grazie alla plasticità dei movimenti, compenetrarsi alle prestazioni motorie o percettive:

Ogni accadimento vitale, sia esso di natura sensoria o motoria, o addirittura di specie vegetativa, è condeterminato dai suoi stessi progressi e ha una "base storica di reazione". È dunque necessario che ogni stato attuale si imprima nell'organismo in modo silente e inconscio, che io chiamo passivo, e questa capacità immaginativa, che è da chiamarsi letteralmente così (*Einbildungskraft*), è evidente soprattutto nell'ambito motorio, dove azioni compiute si sedimentano in disposizioni ad agire nello stesso senso. [...] Ora, è un fatto rilevante che queste immagini mnestiche accumulate in noi possano essere attivate, e precisamente da azioni che si estendono nel futuro²²³.

L'azione umana nasce dunque dall'unione tra ricordo e previsione, memoria e intenzionalità, fantasma mnestico e pianificazione, che si compenetrano nella cornice sensomotoria di un essere aperto al mondo e protagonista di un progetto evolutivo unico in natura. Impegnare un movimento in una determinata direzione e in circostanze date significa far affluire una folla di ricordi relativi a questo movimento, selezionare una modalità di esecuzione e trasformarli in attese per il futuro. In questo modo

²²¹ *Ibid.*, p. 291.

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*

l'immaginazione diviene attiva, nel senso che, attualizzandosi in direzione del futuro, si vivifica e contribuisce alla realizzazione di azioni efficaci. Per questo motivo esiste anche un'immaginazione passiva. L'organismo conserva, sotto forma di immagini, le esperienze trascorse per potersi esonerare dal campo di sorprese del mondo. Questo è il comportamento di un essere vivente dotato di una sovrabbondanza pulsionale che gli preclude un radicato ancoramento a un ambiente e quindi la capacità di reagire a esso con pochi e selezionati stimoli; piuttosto, questo tipo di comportamento discende dall'apertura al mondo, ossia dalla relazione con un universo ricco di situazioni inedite, che progressivamente, mediante il valore esonerativo della memoria e dell'immaginazione, si trasforma in un universo simbolicamente dominabile, in un mondo noto e familiare.

Perciò «ci si deve attendere che la capacità di ricordare sia tanto più perfetta quanto maggiore è la possibilità di imbattersi in situazioni inattese e sorprendenti, quanto più è un essere aperto, esposto al mondo»²²⁴. L'attiva immaginazione d'attesa, che si spinge nel futuro, comprende solo ciò che è già stato esperito, per questo motivo l'uomo dirige l'esistenza verso il futuro con strumenti sempre insufficienti, perché il futuro non è semplice ripetizione del passato, piuttosto è denso di avvenimenti inattesi e imponderabili e la sua imprevedibilità è proporzionale all'apertura dell'uomo nei suoi confronti. Gehlen definisce «esperienza in senso eminente»²²⁵ il necessario processo di coordinazione reciproca tra ricordo, nuova esperienza e attesa, tuttavia gli eventi possono distruggere le nostre aspettative obbligando l'uomo a dissolvere continuamente i ricordi e le abitudini consolidate, che non solo lo legano al passato ma che avrebbero potuto prepararlo ad affrontare l'avvenire.

Da questa premessa è possibile scorgere gli straordinari vantaggi che l'uomo ricava dalle infinite possibilità di vita, vantaggi ricavati dal fatto che i ricordi possono essere combinati insieme e attualizzati. Questa operazione viene compiuta dal linguaggio, poiché esso ha natura motoria e può accordare le immagini mnestiche alle percezioni sensibili:

Materiale delle rappresentazioni sono in via assoluta i ricordi, resi però mobili e disponibili dalla parola; il linguaggio crea da questo materiale immagini esonerate,

²²⁴ *Ibid.*, p. 292.

²²⁵ *Ibid.*

mobili, che affiorano con esso ripetibili a piacere, affrancate dalla situazione e persino partecipano dell'intenzionalità della parola²²⁶.

Sia le rappresentazioni che le parole sono dunque atemporali, poiché sono ripetibili in qualsiasi momento, non sono coordinabili a un momento determinato, sono del tutto esonerate dalla presenza concreta. Con il linguaggio, dunque, i ricordi diventano rappresentazioni, libere, esonerate e sempre ripetibili; esso consente di poter disporre a piacere di immagini che partecipano dell'intenzionalità delle parole: «le rappresentazioni sono fantasmi mnestici esonerati, de-attualizzati e divenuti intenzionali»²²⁷. Attraverso il linguaggio, dunque, le nostre intenzioni diventano volontarie, ossia indipendenti dall'effettivamente esistente e dall'effettivamente dato. Le immagini attivate dal linguaggio partecipano della sua intenzionalità: in un'immagine di rappresentazione di una persona, noi ci rivolgiamo alla persona stessa. Perciò tanto nella parola, quanto nella rappresentazione di cui si carica la parola, noi riscontriamo la medesima intenzionalità.

Queste rappresentazioni sono naturalmente variabili e da questo punto di vista 'l'immaginabilità' della vita pulsionale rappresenta la sua *plasticità*. [...] Si vede subito che la plasticità in questo senso non si presenta diversamente dall'apertura al mondo, ossia come la capacità dei bisogni umani di seguire l'andamento delle esperienze [...] e di introiettare immaginativamente queste esperienze per poterle superare²²⁸.

Anche la teoria herderiana sull'origine del linguaggio, con cui costantemente si confronta, «si radica in questo problema delle parole-rappresentazioni»²²⁹. Svolgendo il noto argomento della pecora cui viene rivolta la parola, Herder dice:

L'anima intenta a riflettere cerca un segno distintivo. La pecora bela: ecco trovato il segno, ora il senso interiore opera. Questo belare che le ha fatto l'impressione più grande, questa qualità del belare che si stacca e spicca da tutte le altre qualità visive e tattili e più di tutte la colpisce, resta impressa dentro di lei. [...]. Essa ha fatto conoscenza umana della pecora, poiché l'ha riconosciuta e designata chiaramente, vale a dire con un contrassegno. [...]. Con un contrassegno quindi? E in che cosa consiste esso, se non in un interiore vocabolo distintivo (*Merkwort*)? [...] Il suono del belato percepito dall'anima

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*, p. 293.

²²⁸ *Id.*, *Per la sistematica dell'antropologia*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 138.

²²⁹ *Ibid.*, p. 294.

di un uomo come il contrassegno della pecora è diventato, in virtù di questa riflessione, il nome della pecora, [...]»²³⁰.

Il vocabolo distintivo, o contrassegno, che intenzionalmente si dirige verso un oggetto, in questo caso un animale, e che costituisce la radice della parola, sia inestricabilmente connesso alla rappresentazione. Nell'esempio qui riportato si tratta di una rappresentazione acustica, ossia il belato della pecora, che contraddistinguendosi da tutte le altre rappresentazioni visive o tattili, come la bianchezza o la morbidezza del manto lanoso dell'ovino, si pone come un contrassegno pregnante, come un vero e proprio segno distintivo in base al quale l'anima umana *ricosce* che quell'animale è una pecora e nessun altro. Questo riconoscimento, per l'antropologia gehleniana, consiste chiaramente nella terza radice del linguaggio. Se la rappresentazione acustica, come il belato, «si stacca e spicca da tutte le altre qualità visive o tattili», ossia rispetto a tutte le altre rappresentazioni, è perché essa è assunta a rango di *simbolo*, infatti, essendo diventata contrassegno pregnante o vocabolo distintivo, essa si staglia rispetto alle altre qualità complessuali, che così risultano sbrigate ed esaurite. L'anima umana, riconoscendo nella rappresentazione acustica il contrassegno, si esonera dalle altre rappresentazioni e in questo modo la rappresentazione diventa *nome*.

Il nome, assumendo in sé tale rappresentazione, si carica della sua intenzionalità e si dirige verso l'oggetto, che risulta quindi *contrassegnato* e *annotato*. Ciò che Gehlen pone in risalto analizzando questo passo è che la rappresentazione viene vissuta dall'anima umana come un fantasma mnestico, come un ricordo, che l'attività del linguaggio rende disponibile e ripetibile a piacere. Si verifica in questo modo una sorta di «mondanizzazione dell'interiorità»²³¹, ossia un'assimilazione, un'equiparazione tra mondo esterno e mondo interno, che peraltro possiamo leggere anche nel *Saggio* di Herder: «l'anima ha, per così dire, belato nel suo intimo, poiché essa ha scelto codesto suono a segno mnemonico, e lo ha ribelato, poiché in ciò lo ha riconosciuto»²³². L'anima sceglie quel contrassegno, lo eleva a vocabolo distintivo, in questo modo assimila sé in questo segno, si fa simile a lui riproducendolo. Il contrassegno infatti è la rappresentazione scelta dall'uomo quale segno distintivo della cosa e tale segno è la radice del nome, anzi, per Gehlen, *una* delle radici. Queste hanno tutte carattere 'preintellettivo', poiché affondano nell'oscurità insondabile di un organismo che forgia se stesso

²³⁰ J. G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., p. 36-37.

²³¹ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 295.

²³² J. G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., p. 37.

nell'ambiguità di una relazione comunicativa con il mondo, nella bilateralità della vita del suono, nella simmetria di interno ed esterno. Le radici linguistiche partecipano della regola strutturale delle prestazioni umane, intesa come sistema di esoneri produttivi:

È questo il sistema nel quale ha il suo posto il linguaggio, e soltanto all'interno del quale esso va inteso. Come veicolo della coscienza astratta, cioè priva di immagini e pienamente esonerata dalla situazione, il linguaggio sarebbe incomprensibile se non se ne conoscessero i presupposti²³³.

Così come le immagini prescindono dalla materialità del percepito, poiché grazie al linguaggio si staccano dall'effettivamente esistente e dall'effettivamente dato, diventando libere, mobili e sempre disponibili nei segni o simboli, così anche il linguaggio si esonera dalla materialità dell'immagine, quando l'intenzione che corre attraverso i segni si dirige su un qualcosa senza però trovarla dinanzi a sé. L'interruzione dello schema A-R, ossia la mancata risposta del mondo all'appello del suono, è l'ambito all'interno del quale individuare l'origine del pensiero:

Nel suono è presupposta una comunicazione: quando il bambino si rivolge con la parola, al semplice riconoscerlo, a quanto ha visto e così vi risponde, egli attua, certo inconsciamente, un'associazione, ma questa non si rende feconda, essendo l'azione tutta conclusa in se stessa. Solo quando il bambino ode dall'esterno uno stesso suono e lo ripete, questo movimento sarà anticipato dal ricordo attivato in termini di attesa, e inoltre, nel suono puramente udito e ripetuto, la medesima intenzione si dirige sulla cosa, senza però trovarla davanti a sé. In questa estremamente significativa *esperienza mancata* l'intenzione, l'attesa anticipatrice del suono linguistico coglie in primo luogo *se medesima*. Propriamente, la nascita del pensiero è tutta qui: in una delusione²³⁴.

La delusione generata dall'attesa anticipatrice non soddisfatta è espressione di quella compenetrazione tra mondo interno e mondo esterno che costituisce il nucleo fondante della struttura comunicativa dell'umana esperienza. L'immagine veicolata dall'atto linguistico, nel quale un'intenzione si dirige verso un oggetto, compendia l'anticipazione di un contenuto empirico, ossia una porzione di mondo esterno trasfigurata nei simboli prodotti dal sistema di esoneri produttivi proprio della soggettività aperta al mondo. Poiché l'umana esperienza segue uno schema circolare, il contenuto materiale

²³³ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., pp. 278-79.

²³⁴ *Ibid.*, p. 237.

dell'immagine veicolata dal segno linguistico si dirige verso il mondo esterno e, se in esso non trova riscontro, si ripercuote sull'intenzione stessa: ecco l'origine dell'atto riflessivo. La riflessione sorge nel contesto comunicativo dell'azione fonetica, anzi nel fallimento di questa stessa azione, nella mancata risposta del mondo. Per questo motivo l'atto linguistico, inteso come origine del pensiero discorsivo, è caratteristica esclusiva dell'essere umano, poiché egli è l'unico organismo che possiede una possibilità costituzionale di fallire, di vedere deluse le sue attese e incompiute le sue azioni.

Nel suono che si rivolge al mondo c'è già un'azione, l'azione di un organismo che ha contratto nel suono e nell'immagine di cui esso si carica le componenti motorie e percettive di una determinata situazione e che si aspetta dal mondo una risposta alla sua attesa anticipatrice: la mancata risposta determina il 'permanere presso di sé dell'intenzione', ossia l'autoavvertimento dell'intenzione stessa che ora non ha più bisogno del contenuto materiale dell'immagine, poiché il mancato riscontro nel il mondo fa sì che d'ora in poi l'intenzione basti a se stessa per indicare una determinata situazione o un determinato oggetto. Per comprendere questo processo esonerativo è possibile fare riferimento alle esperienze compiute durante l'infanzia: la percezione sensibile restituisce al bambino l'immagine di un oggetto, la quale, finché in lui non si sviluppa la capacità linguistica, resta legata alla materialità dell'oggetto stesso. Quando all'oggetto viene associato un nome, l'immagine corrispondente a quell'oggetto si esonera dalla sua presenza materiale e diventa liberamente disponibile: l'immagine non è più legata a un contenuto mondano ma a un simbolo linguistico che si è affrancato dalla reale presenza di quell'oggetto, poiché il nome è ripetibile a piacere e senza alcun impedimento. Quando l'immagine veicolata dal nome non trova riscontro nel mondo esterno, ossia quando il bambino pronuncia il nome di quell'oggetto non trovandolo dinanzi a sé, l'intenzionalità espressa dal nome rimane in se stessa, inibita e non soddisfatta. Il suo permanere presso di sé, il suo autotranscendersi, il suo cogliersi dall'interno esonera il nome dal contenuto materiale dell'immagine: così ha inizio ogni attività teoretica, ossia l'agire esonerato dalla presenza materiale degli oggetti verso cui si rivolge.

Il permanere presso di sé delle pulsioni inibite e il permanere presso di sé delle intenzioni deluse seguono la medesima logica, ossia la conversione del negativo in positivo: in entrambi i casi, infatti, l'assenza si trasforma in nuova possibilità di azione, la frustrazione in libertà, la pressione in dominio. Come il tenere dentro di sé le spinte pulsionali libera energie più alte e feconde di risultati, che si esplicano, ad esempio, negli atti linguistici, così le intenzioni deluse dischiudono nuovi spazi di espressione dell'uomo

e una direzione inedita del suo agire, caratterizzata da un'inesauribile ricchezza di contenuti: il pensiero. Il linguaggio, dunque, può essere rappresentato geometricamente come il centro attorno al quale si svolgono, a spirale, tutte le prestazioni dell'uomo: quelle più vicine al centro sono caratterizzate da un legame più stretto con la struttura sensomotoria dell'essere umano, man mano che la linea si allontana dall'origine degli assi le prestazioni diventano sempre più esonerate dai contenuti percettivi e materiali.

Il linguaggio dunque

scaturisce e concretesce davvero organicamente nella struttura (*Unterbau*) della vita sensoria e motoria *umana*, e può essere descritto nelle stesse strutture con le stesse parole, cosicché, alla fine, nel pensiero, nella coscienza, compendia e governa l'intero sviluppo delle prestazioni umane²³⁵.

²³⁵ *Ibid.*, p. 279.

2.5 Il regno intermedio tra essere e rappresentazione

Se si osserva il linguaggio una buona volta non da sopra, non a partire dai concetti e dal pensiero, ma a partire dall'aspetto biologico, cioè se lo si vede semplicemente come movimento e come classi di esecuzioni particolari, diciamo fonomotorie, allora bisogna in primo luogo dire che qui è presente il generale ed elementare rapporto biologico tra pulsione e reazione [...] che è 'slittato' in un organo particolare, cioè appunto in quello fonomotorio, oppure organico, del linguaggio²³⁶.

Se tra i movimenti di risposta al riconosciuto prevale l'azione fonica è perché essa reca in sé la bilateralità della vita pulsionale, che, nell'atto stesso in cui si dirige verso l'esterno mediante il suono, ritorna su se stessa autoavvertendosi, producendo con il minimo sforzo²³⁷ un risultato di importanza fondamentale per il conseguimento della *Übersicht*, volta tanto al padroneggiamento della vita pulsionale, quanto alla gestione accorta e consapevole del *commercium* con il mondo. In questo modo «tra il nostro comportamento e la realtà si inserisce un intermondo simbolico creato attivamente»²³⁸.

L'universo simbolico medio tra uomo e mondo realizza una reciproca conversione di mondo interno e mondo esterno, poiché, mediante il linguaggio, da un lato la realtà viene intimizzata, ossia inglobata nel sentimento del nostro esserci, dall'altro l'interiorità dell'uomo viene mondanizzata, ossia diventa parte integrante del mondo esterno, poiché è solo attraverso il contatto con l'esterno, con l'alterità del mondo percettivo, che la soggettività indeterminata può cogliere se stessa. Mondanizzazione dell'interiorità e intimizzazione dell'esteriorità sono processi complementari e simmetrici: tutta la vita pulsionale dell'uomo è immaginabile come uno specchio in cui si riflette il mondo.

La molteplicità cangiante, caotica e confusa delle percezioni sensibili si riflette nella plasticità di una vita pulsionale eccedente, esuberante, che coglie se stessa solo a partire dall'altro, dall'esterno, da un'oggettività che in essa si riflette. Sulle immagini instabili e sfocate riflesse sullo specchio della nostra vita pulsionale interviene il linguaggio, che si appropria della simbolica sensoria stabilizzandola, cosicché adesso le immagini della vita interiore sono nitide, chiare e disponibili indipendentemente dal mondo esterno, come se

²³⁶ A. Gehlen, *Una immagine dell'uomo*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 92.

²³⁷ Gehlen al linguaggio attribuisce il più alto valore di esonero e di familiarità con il mondo: «comunicazione entro una sfera mondana illimitatamente aperta, orientamento e domestichezza con il mondo, libera disponibilità delle cose nei simboli, esonero dalla pressione del presente e della presenza immediati - tutti questi risultati della vita umana in generale, [...], solo il linguaggio sembra raggiungerli in sé, in modo concentrato e nel compimento più alto» (A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 278).

²³⁸ Id., *Una immagine dell'uomo*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 93.

lo specchio potesse produrre, autonomamente delle immagini, frutto pur sempre dell'incontro-scontro con il mondo, ma ora ormai libere ed esonerate, grazie al linguaggio, dalla presenza reale degli oggetti cui esse rimandano. «Il linguaggio, pertanto, non fa differenza tra cose *rappresentate* e cose *reali*, e proprio per questo oblitera continuamente per la nostra coscienza la differenza tra realtà e rappresentazione»²³⁹, annullando dunque i punti di contatto tra uomo e mondo, ossia la presa percettiva del soggetto sul mondo.

«Il linguaggio reca interno e esterno su un unico piano, cioè sul suo proprio»²⁴⁰, un piano intermedio tra il mondo interiore e quello esteriore: questa caratterizzazione del linguaggio come 'intermondo' risente notevolmente della teoria humboldtiana. In Humboldt il linguaggio è inteso come un «regno intermedio tra essere e rappresentazione»²⁴¹, come quel *medium* attraverso il quale il mondo si apre all'uomo e l'uomo al mondo. Per Humboldt: «Il linguaggio si situa tra l'universo e l'uomo, ci si rappresenta il primo, ma secondo il modo dell'altro»²⁴², perché è attraverso il linguaggio che l'uomo può rappresentare il mondo in modo massimamente esonerato e al contempo rappresentare se stesso. «L'uomo si circonda di un mondo di suoni in modo da assumere in sé ed elaborare il mondo degli oggetti»²⁴³, nel contesto di un rapporto comunicativo che produce una reciproca conversione tra il mondo interiore e il mondo esteriore. L'uomo si rappresenta la realtà per mezzo di simboli, concetti e immagini scaturiti dalla sua vita interiore, ma allo stesso tempo, gli stati d'animo, le emozioni, i sentimenti, i pensieri, che costituiscono la sua interiorità, vengono espressi con simboli, concetti e immagini scaturiti dal mondo esteriore. L'interiorità, dunque, si esprime con immagini dell'esteriorità e al contempo l'esteriorità si esprime con immagini dell'interiorità. Nel sistema di conversione reciproca prodotto dal linguaggio, essere e rappresentazione si colgono a vicenda e si trasferiscono l'uno nell'altra.

Il rapporto comunicativo, quindi, stabilisce la co-determinazione reciproca tra uomo e mondo che il linguaggio ha la forza di rappresentare: se tutti gli stati dell'anima divengono a misura di linguaggio, al contempo la molteplicità indefinita delle situazioni reali è cointessuta e incorporata nella nostra interiorità, nel sentimento esistenziale, sempre a opera del linguaggio.

²³⁹ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 296.

²⁴⁰ *Ibid.*, cit., p. 295.

²⁴¹ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p. 220.

²⁴² W. Von Humboldt, *Saggio sulle lingue del nuovo continente*, in *Scritti sul linguaggio*, cit., p. 107.

²⁴³ *Id.*, *Sulla differenza della struttura linguistica dell'uomo e sulla sua influenza sullo sviluppo spirituale del genere umano*, cit., p. 60.

L'espressione 'interiorità', vita interiore è in generale schiettamente antropologica e designa *il medesimo della fattispecie dell'apertura al mondo, il modo cioè in cui questo fatto è vissuto da un essere aperto al mondo come tale*. Si può sostituire l'espressione 'psiche' con l'espressione 'mondo interno', mentre con l'ancor più icastica espressione 'mondo esterno interno' si vuol designare il fatto che certi processi si svolgono nell'uomo sotto l'influsso diretto del mondo; che essi sono 'investiti' di impressioni del mondo esterno e pertanto vanno intesi come fasi dello scontro-incontro con il mondo, quello appunto che un essere che agisce ed è aperto al mondo deve operare²⁴⁴.

Tratta da Novalis, l'espressione *mondo esterno interno* designa il concrescere del mondo nell'uomo, fatto che è in primo luogo opera del linguaggio: in modo speculare, il dischiudersi del mondo esterno nella nostra interiorità attiva l'estrinsecazione della vita pulsionale nel mondo esterno, che Gehlen individua nella struttura A-R insita nella radice linguistica del richiamo. Lo schiudersi espressivo dell'interiorità verso l'esterno si connette al fatto che la nostra interiorità si correda di immagini del mondo esterno, perché la struttura A-R retroagisce sulla vita pulsionale, investendola di suoni, i quali congiungono pulsioni e oggetti che soddisfano tali pulsioni. Il ritorno dell'appello sulla pulsione che lo ha suscitato ne determina la stabilizzazione in un'immagine tratta dal mondo esterno, una volta che il nesso bisogno-suono-adempimento si è compiuto ed è stato autoavvertito dal soggetto.

Questo orientamento delle pulsioni [...] onde il mondo, grazie al linguaggio, concrescere nell'interiorità dell'uomo, e inversamente il linguaggio volge l'interiorità verso l'esterno, lo ha descritto per primo Herder: "Se il primo stato di consapevolezza nell'uomo non poté attuarsi nell'anima senza la parola, tutti gli stati di consapevolezza in lui divennero a misura di linguaggio... Poiché il filo dei suoi pensieri è contessuto di consapevolezza, e poiché non si dà in lui stato che, globalmente preso, non sia consapevolezza esso stesso, poiché in lui non predomina il tatto, e invece il centro della sua natura coincide con i sensi più fini, la vista e l'udito, ne consegue che *nell'anima umana non c'è stato che non sia capace di parola* o che non sia per l'anima determinato da parole [...]". Queste proposizioni sono tra le intuizioni immortali che si debbono additare nello scritto di Herder."²⁴⁵

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 297.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 298.

Il linguaggio opera dunque una speculare trasformazione: così come il mondo esterno necessita di una interiorità in cui riflettersi per acquisire forme e strutture determinate, allo stesso modo lo specchio riflettente della vita pulsionale ha bisogno di aprirsi, dischiudersi verso il mondo esterno, così da poterne assumere le immagini stabilizzarsi. Se per mondo esterno interno si intende dunque il concretere del mondo nell'uomo, per mondo interno esterno si intende la descrivibilità della vita pulsionale in immagini trasferite su di essa dall'esterno²⁴⁶.

Assimilazione di mondo interno e mondo esterno significa pertanto che noi interpretiamo il mondo interno in base a quello esterno e questo in base al primo, poiché entrambi li esperiamo soltanto nell'interpolazione reciproca²⁴⁷.

La reciproca convertibilità di mondo interno e mondo esterno deriva dalla triplice natura posizionale dell'essere umano, che, dal punto di vista del suo aspetto organico, si ritrova a vivere *come corpo* in relazione di scambio con il mondo, dal punto di vista del suo aspetto psichico, vive *a partire dal corpo*, intendendo quest'ultimo come centro di rappresentazione del mondo e della relazione organismo-mondo, dal punto di vista dell'autocoscienza, egli vive *fuori dal corpo*, come dimensione eccentrica, aspatiale e atemporale, in base alla quale l'uomo è in sé e al contempo fuori di sé, mondo interno e mondo esterno, punto mediano di una frattura che separa e unisce al tempo stesso i due termini di questa relazione. Per Gehlen la relazione organismo-natura è descritta in modo esemplare nell'opera *Die Stufen des Organischen und der Mensch* di Plessner. È a partire dall'analisi del concetto di 'posizionalità' che si può comprendere l'incrociarsi di interno ed esterno nell'uomo, ossia l'unità (che è al contempo scissione) di percezione, rappresentazione e autocoscienza nell'uomo, nella misura in cui egli conduce la sua esistenza come organismo eccentrico:

L'interiorità è in posizione autonoma solo nella misura in cui può cogliere se stessa, e si coglie solo nella misura in cui è un Io. In questo modo l'identità dell'Io non solo non viene lacerata, ma anzi per la prima volta è resa possibile. L'identità come medesimezza

²⁴⁶ «[...] espressioni come generoso, malinconico, chiuso, straripante, pieno di abnegazione, frastornabile, teso, depresso, scosso, stordito, gioviale, amareggiato, oppresso, attraente, ardente, infiammato, titubante, ecco solo alcuni dei esempi che ritroviamo in Klages [...] lunghe liste, tutte locuzioni che descrivono e non possono che descrivere l'interiorità con immagini dell'esteriorità, poiché essa si cristallizza, appunto, in immagini del mondo esterno, divenendo desiderio, nostalgia, interesse e pulsione» (A. Gehlen, *L'uomo*, cit., pp. 298-99).

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 299.

addirittura *consiste* proprio nell'allontanarsi 'da' quel qualcosa che deve essere identico (a 'sé') come ritorno 'a' esso. Dunque anche il sé, esattamente come ogni altra cosa, per essere identico ha bisogno di un allontanamento 'da' sé come ritorno 'a' sé. Il sé sta nella duplicità d'aspetto dell'allontanamento 'da' se stesso (atto, puro sguardo, *cogitatio*) come ritorno 'a' sé (Io come centro di esecuzione degli atti, colui che guarda, *res cogitans*). Non si può cancellare l'incidenza di questa determinazione interpretando la spaccatura nella soggetto-oggettività solo come modo di osservare dell'Io. Esso è un'unità che vive nella contrapposizione di allontanamento del sé (atto) e ritorno del sé (centro dell'atto), e dunque è realizzazione di questa spaccatura come suo superamento²⁴⁸.

L'antropologia plessneriana stabilisce una differenza posizionale fra i tre diversi regni della natura (vegetale, animale e umano), considerandola un principio costitutivo della natura stessa, da cui prendono origine, seguendo una logica di successione, i diversi livelli organici. La gradualità si basa sul livello di coesione interiore del vivente, sulla capacità di rapporto con il mondo esterno e sull'autonomia interiore del proprio sé. Si istituisce così una scala posizionale all'interno della quale i tre regni naturali si presentano secondo una gerarchia sistematica.

In quanto cosa corporea, l'essere vivente si trova in una duplicità di aspetto, determinata dalla condizione di essere posto, contemporaneamente, dentro e fuori il proprio corpo. Il carattere posizionale di ogni essere vivente fa sì che esso sia oggetto di studio non come essenza in se stessa, ma in relazione con l'ambiente che lo circonda. Il rapporto tra l'organismo e l'ambiente costituisce quindi la base su cui si fonda l'antropologia plessneriana, la quale si iscrive in una più ampia filosofia della natura, tesa a individuare le peculiarità della vita ordinandole in una gerarchia di strutture organiche. Il primo grado dello sviluppo organico è quello vegetale. Esso è caratterizzato da una forma aperta, nella quale la pianta si trova a essere immediatamente inserita. L'organismo vegetale si trova inglobato nell'area di cui fa parte senza potersi distinguere da essa, ma rimanendo legato al ciclo cui appartiene. In questo modo si stabilisce un rapporto esclusivamente assimilatorio con l'ambiente favorevole al suo sviluppo, senza avere alcuna possibilità di distaccarsene per lasciare emergere la sua individualità. Vi è quindi nell'organismo vegetale un'assoluta incapacità di distinzione tra mondo interno e mondo esterno, i quali risultano fusi nell'unica esigenza di favorire la sopravvivenza, proprio perché manca un organo centrale, un *Selbst*, che dia consapevolezza al soggetto e lo guidi verso comportamenti intenzionali e coscienti. La forma aperta non può essere

²⁴⁸ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., pp. 71-72.

considerata un *individuum*, ma un *dividuum*, poiché manca di un qualsiasi organo centrale che rappresenti il corpo nel suo insieme e non è ancora presente quel genere superiore di unità che caratterizza l'individuo come singolo nell'ambito della vita animale. In questo caso si tratta di un nuovo livello vitale, dove l'interazione è mediata da una struttura centrale che determina l'attiva immissione dell'animale nel suo ambiente e interrompe quella circolarità priva di ostacoli in cui si realizzava il ciclo biologico delle piante.

Plessner presenta questo secondo grado del mondo organico con la metafora spaziale della centricità. L'animale occupa una posizione nello spazio la quale non è altro che il suo centro, dove recepisce gli stimoli che giungono dall'esterno, e da questo centro mette in moto le sue reazioni di risposta.

L'animale vive a muovere dal centro e a ritornare nel suo centro, ma non vive come centro, egli è incapace di prendere le distanze, è privo di riflessività. Esso è posto nel suo corpo vivente e si muove a partire dal centro che questo corpo rappresenta, ma senza che questo centro gli sia dato, senza che abbia coscienza del suo stesso modo d'essere. Esso ha un corpo e un ambiente su cui agisce, ma non ha la consapevolezza di averli, non ha coscienza del suo avere coscienza. Questo è il limite della riflessività animale²⁴⁹.

L'organismo centrico non è ancora un Io: nonostante sia in grado di sapere e conoscere non *sa* di questo suo sapere, il centro a partire dal quale vive non è a sua volta in nesso con lui, non gli è ancora dato nella forma dell'autocoscienza. Nel mondo organico si dà una terza possibilità di realizzazione, che rimane riservata all'uomo. Il grado umano costituisce infatti il livello più elevato di realizzazione della legge posizionale. Rientra anch'esso, come il grado animale, nella forma chiusa, ma a differenza di questo si pone alle proprie spalle, cioè riesce a distanziarsi da sé e a raggiungere il punto di maggiore riflessività di tutto il sistema vivente.

In quest'ultimo grado della vita si trova la base per sempre nuovi atti della riflessione su se stessi, per un *regressus ad infinitum* dell'autocoscienza, e con ciò è compiuta la scissione tra sfera esterna, sfera interiore e coscienza²⁵⁰.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 312.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 315.

La riflessività totale viene raggiunta soltanto dall'uomo, il quale è in grado di prendere le distanze da sé e di mettere fine al dominio incondizionato della centralità²⁵¹. Questo è il carattere distintivo dell'uomo plessneriano, grazie al quale può superare quella necessità biologica a cui non può sfuggire l'animale. Esso vive al centro del proprio ambiente naturale e la sua vita è regolata da un rigido determinismo: non avendo consapevolezza della propria esistenza non può mai uscire, porsi fuori, da quel centro. Ciò è invece possibile all'uomo, il quale, grazie all'autoriflessione, è in grado di trascendere il centro biologico della propria vita e acquisire una posizione eccentrica. Se la vita dell'animale è centrata, la vita dell'uomo, che pure non può infrangere la centralità, è contemporaneamente fuori dal centro, è eccentrica. Eccentricità è la forma, caratteristica dell'uomo, della sua disposizione frontale nei confronti dell'ambiente circostante:

Come Io che rende possibile il completo ripiegamento su di sé del sistema vivente, l'uomo non sta più nel qui ed ora, bensì «dietro» di esso, dietro se stesso, privo di luogo, nel nulla; egli si scioglie nel nulla, in un'assenza di luogo e di tempo spazializzante e temporalizzante. Privo di luogo e di tempo, egli rende possibile il vissuto di se stesso e insieme il vissuto della sua assenza di spazio e di tempo come uno stare al di fuori di se stesso, poiché l'uomo è una cosa vivente che non sta più soltanto in sé, bensì il suo «stare in sè» è il fondamento del suo stare. Egli è posto nel suo limite e perciò è al di là di ciò che lo limita come cosa vivente. L'uomo non soltanto vive ed esperisce, ma esperisce il suo esperire²⁵².

Mentre con l'animale si attua il passaggio dal *dividuum* all'*individuum*, cioè alla singolarità garantita dal centro, con l'uomo e con la sua eccentricità si attua il passaggio dall'*individuum* alla *persona*, intendendo on questo termine colui che è corpo, nel corpo e fuori dal corpo. Dall'assunzione di questa prospettiva derivano delle conseguenze sul modo in cui l'uomo si rapporta al mondo. L'essere eccentrico, proprio in forza della sua capacità di distanziarsi, è in grado di rapportarsi sia alla sfera della sua fisicità sia a quella

²⁵¹ Per Gehlen questo atto avviene grazie al principio di *Entlastung*, che governa la totalità delle prestazioni umane, da quelle sensomotorie a quelle di carattere intellettuale. Anche in Plessner l'uomo è considerata a partire dalla pressione angosciata del mondo, da cui può distanziarsi soltanto separandosi dal centro, ossia sospendendo le pulsioni che lo attanagliano e ponendosi 'fuori di sé': «Egli esperisce il legame con l'assoluto qui ed ora, la totale convergenza del campo circostante e della propria corporalità verso il centro della sua posizione e non è quindi più vincolato da essa. Egli esperisce l'inizio immediato delle sue azioni, l'impulsività dei suoi sentimenti e movimenti, sente di essere l'autore della propria esistenza, di stare tra azione e azione, sente la scelta come pure l'entusiasmo negli affetti e nelle pulsioni, si sa libero e nonostante questa libertà confinato in un'esistenza che lo inibisce e con la quale deve lottare» (H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, p. 315).

²⁵² *Ibid.*, p. 316.

della sua psichicità, sia al mondo oggettivo sia a quello soggettivo. L'uomo è se stesso e ha se stesso, questa è la frattura costitutiva della natura umana. L'essere umano può rivolgersi al suo corpo come a un qualsiasi altro oggetto mondano e considerarlo esclusivamente nella sua dimensione spaziale, ma al contempo è il suo corpo, come centro delle sue azioni, sensazioni, esperienze psichiche: egli è un corpo vivo (*Leib*) e ha un corpo oggetto (*Körper*). La distanza tra queste due dimensioni indica l'essenza più autentica e complessa dell'essere umano, inteso nel duplice significato di soggetto e oggetto, anima e corpo, spirito e vita. L'unica vera unità consentita all'uomo è la consapevolezza di questo distacco originario, di questo iato che lo rende un essere inquieto, sempre alla ricerca di un'impossibile mediazione. Da questa prospettiva, l'uomo non appare né come una realtà separata dal mondo della natura e dai vari gradi dell'organico che lo precedono nella scala evolutiva, né esprime l'opposizione dello spirito con la vita, come aveva sostenuto Scheler. L'aspetto fisico e quello spirituale sono entrambi ugualmente costitutivi dell'essenza originaria dell'uomo. Egli rappresenta un importante passo avanti, una svolta radicale nella sfera della vita, che con l'essere umano ha raggiunto il più alto grado possibile di consapevolezza. L'identità umana è particolarmente complessa e si riconosce sia nel suo essere corpo, sia nel suo essere nel corpo, per cui l'io si riconosce pienamente sia nella sua dimensione fisica, sia in quella psichica. Ciò che caratterizza l'essere umano e lo distingue da ogni altro essere vivente non è soltanto una particolare costituzione fisica, ossia la sua struttura centralistica, ma la capacità di superare questa struttura e di pervenire alla *Exzentrizität*.

Solo distanziandosi da sé, ponendosi, come dice Plessner, alle proprie spalle, l'uomo può vedere se stesso e la propria posizione nel mondo, quale centro provvisorio che occupa e da cui poi, in quanto essere eccentrico, si decentra. Coscienza è il nome che la tradizione occidentale ha assegnato a questa distanza da sé, a questa non coincidenza con sé, per cui è possibile dire che la coscienza è lacerazione. Per Gehlen:

È così attuata la scissione in campo esterno, campo interno e coscienza. L'uomo può aprire una voragine tra sé e i propri vissuti, è di qua e di là della voragine, vincolato in un corpo, vincolato nella psiche e al tempo stesso in nessun luogo, privo di luogo, sciolto da ogni vincolo nel tempo e nello spazio, e in tal misura egli è uomo²⁵³.

²⁵³ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 299.

L'eccentricità ha dato origine a una frattura insanabile, che permane anche dopo che sia stata compiuta un'autoriflessione e che sia stata raggiunta la coscienza. L'uomo vive al di qua e al di là di questa frattura, come psiche, come corpo e come unità neutrale psicofisica di queste due sfere. L'unità però non copre il doppio aspetto, non lo lascia emergere da sé, non è essa il terzo che concilia l'opposizione, che guida oltre le sfere opposte, non forma nessuna sfera autonoma. Essa è la rottura, lo iato, il vuoto passaggio di mediazione che per l'uomo equivale all'assoluto doppio carattere, al doppio aspetto di corpo e psiche, nel quale esso vive. La necessità di essere un corpo, in senso somato-psichico e al contempo di avere un corpo, in senso materiale, determina un'effettiva frattura nella vita umana: l'uomo è per Plessner questa frattura, è il centro della continua mediazione tra interno ed esterno. Mediazione compiuta grazie al linguaggio, dove «sorprendentemente, [...] si riuniscono le relazioni essenziali fra eccentricità, immanenza, espressività, contatto con la realtà»²⁵⁴, così come per Gehlen solo il linguaggio può costituire «il centro, il nerbo di questa connessione di espressione e impressione»²⁵⁵.

²⁵⁴ H. Plessner, *I gradi dell'organico*, cit., p. 362.

²⁵⁵ *Ibid.*

CAPITOLO III

Il ruolo della coscienza nella relazione vita-organismo

3.1 L'istinto e il comportamento

Intendendo l'atto linguistico come forma di determinazione della vita pulsionale, ossia come un processo esonerativo in cui il soggetto acquisisce visione panoramica dei propri impulsi e, conseguentemente, capacità di distanziarsene mediante iato e procrastinazione, risulta evidente la peculiarità biologica dell'umano: sospendere il bisogno imposto dalle pulsioni al fine di organizzare la propria esistenza in modo consapevole e previdente, vivendo dunque non nel 'cerchio dell'immediatezza' come il resto degli esseri viventi, ma nel 'circolo dell'azione'.

Gehlen, pertanto, ritiene verosimile «che il superiore sviluppo delle prestazioni della coscienza si sia intrecciato con una inibizione oppure smorzamento, involuzione, o qualcosa di simile, dell'aspetto istintivo»²⁵⁶. Nelle opere di carattere antropologico non compare una netta distinzione tra il concetto di 'pulsione' e quello di 'istinto', poiché la tesi del carattere indeterminato del *bios* umano, che ne fa «un progetto complessivo della natura»²⁵⁷, ossia il risultato di una linea evolutiva separata rispetto al resto del regno animale, preclude la possibilità di riconoscere una distinzione tra le spinte pulsionali, che si configurano come *quanta* di energia orientabile e convertibile, e comportamenti istintivi veri e propri, i quali, soggiacendo al meccanismo stimolo-risposta, circoscriverebbero l'esperienza umana nell'ambito di una determinata *Umwelt*. In un paradigma dove l'uomo è 'l'essere aperto al mondo', l'essere le cui modalità e possibilità di realizzazione sono delimitate non dalla sua dotazione biologica (carente già solo ai fini della sopravvivenza) ma dalle configurazioni di ordine tecnico-culturale, la distinzione pulsione-istinto non può articolarsi, poiché essa presuppone la presenza di una vita interiore stabile, definita e rigidamente determinata. L'assenza di questa distinzione è riconducibile al presupposto fondamentale dell'antropologia gehleniana: considerare l'esperienza dell'uomo come tentativo, mai definitivamente compiuto, di ricondurre l'indeterminato delle potenze vitali entro forme e strutture obiettive. L'indeterminatezza

²⁵⁶ A. Gehlen, *Sulla reattività istintiva alle percezioni*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 219.

²⁵⁷ Id., *L'uomo*, cit., p. 41.

è a sua volta ascrivibile al paradigma della carenza organica, mutuata dal pensiero herderiano, da contrapporre al modello scheleriano di uomo come ‘essere spirituale’. Se si accogliesse il concetto di *Geist*, ontologicamente differente rispetto alle forze della vita, che esso è in grado di rifiutare o impiegare per la realizzazione di scopi e valori, l’antropologia filosofica continuerebbe ad avere un fondamento di carattere metafisico e l’aspirazione di costruire un’immagine globale dell’ uomo, capace di sintetizzare la complessità e la molteplicità degli aspetti che caratterizzano la sua esperienza nel mondo, in base all’analisi della sua esperienza nel mondo, fallirebbe e con essa la possibilità di edificare una filosofia empirica, ossia una riflessione di ampio respiro sui risultati delle singole scienze naturali.

Perciò, mentre in Scheler il concetto di apertura al mondo è connesso al carattere spirituale dell’uomo, in Gehlen è riconducibile alla manchevolezza dei suoi istinti, ossia alla variabile plasticità delle sue pulsioni, da cui può distanziarsi non in virtù del suo spirito, ma della sua capacità di agire. Per Scheler:

Un essere spirituale non più legato alla tendenza e all’ambiente, ne è ‘libero’, e perciò ‘aperto al mondo’; un essere siffatto possiede un suo ‘mondo’, ed è altresì capace di trasformare quei centri di ‘resistenza’ e di reazione al suo ambiente, [...], in ‘oggetti’; e soprattutto di comprenderne la *quiddità stessa* senza quella limitazione che il sistema degli impulsi vitali, [...], impongono al mondo oggettivo e ai suoi dati²⁵⁸.

Essendo lo spirito ontologicamente differente rispetto alle energie vitali, non rientra e non incide in alcun modo sull’ordine gerarchico in cui esse sono strutturate. *Geist* e *Drang* costituiscono due ambiti separati e contrapposti, estremi di un segmento lungo il quale corre l’esperienza dell’uomo. Più l’uomo si impegna in opere di carattere spirituale, più si distanzia dalle necessità vitali e dalla restrizione che esse impongono all’atto cognitivo: considerando le cose nella loro *quidditas*, nel loro ‘essere in sé’, ci si allontana dal loro valore strettamente pratico-strumentale, dal loro ‘essere per noi’ e divengono oggetti di una contemplazione disinteressata, ossia di un’attività di carattere teoretico.

La gerarchia delle forze vitali, dunque, non comprendendo l’attività spirituale, si arresta al grado del comportamento intelligente, ancora legato al valore strumentale delle cose, al loro ‘essere per noi’, al loro essere mezzi in vista di uno scopo. Il comportamento intelligente produce una soluzione inedita a un problema o compito da svolgere, prevede

²⁵⁸ M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, cit., p. 144.

e anticipa la possibile mobilitazione e trasformazione di un complesso di risorse da impiegare in modo nuovo per la soddisfazione di un bisogno o il raggiungimento di uno scopo²⁵⁹. Esso si differenzia dal comportamento istintivo, il quale si svolge «secondo un ritmo rigido e costante»²⁶⁰, ossia in presenza di determinati segnali scatenanti (preda, nemico, partner sessuale) e in modo univoco e fisso, ossia ripetendo sempre la stessa sequenza di movimenti. L'istinto a sua volta si distingue dall'impulso, primo grado della gerarchia delle forze vitali, il quale è «del tutto privo di coscienza, di sensazione e di rappresentazione», laddove invece nell'istinto si dà una connessione automatica tra percezione sensibile e risposta comportamentale.

Se in Scheler l'impulso si configura come una generica spinta alla conservazione della vita, un flusso di energia che sgorga dall'organismo producendo determinate reazioni comportamentali a determinati stimoli ambientali, ossia producendo comportamenti istintivi, in Gehlen non si dà, almeno fino alla pubblicazione di *Moral und Hypermoral* (1969), una distinzione tra queste due categorie del biologico. Mentre nel periodo antropologico prevale l'idea dell'uomo come 'essere indeterminato', ossia aperto al mondo, a partire dall'edizione di *Morale e ipermorale* Gehlen sostiene la presenza di istinti sociali definiti, che ne determinano il comportamento e regolano le relazioni con i suoi simili.

Ne *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* le espressioni 'aperto al mondo' e 'povero di istinti specifici' sono usate come sinonimi:

La nostra domanda d'ordine generale è questa: quale ha da essere l'assetto pulsionale di un essere aperto al mondo, che non può prescindere dall'elaborare il mondo con il proprio agire, di un essere al quale non è possibile attribuire che pochi istinti specifici nel senso direttamente organico, a causa appunto della specializzazione insufficiente dei suoi organi e del suo carente adattamento al mondo?²⁶¹

²⁵⁹ Cfr. *ibid.*, «Un essere vivente si comporta «intelligentemente» quando, senza tentativi preliminari o ripetuti, presenta di fronte a situazioni nuove, non tipiche per la specie e l'individuo, un comportamento che abbia un senso – sia esso 'efficiente', sia, mancando un fine cui esso tende in maniera evidente, 'inefficiente'. [...] L'intelligenza è la comprensione (dell'esistenza e del casuale modo di essere) di uno stato di cose, basata su un insieme di relazioni i cui dati fondamentali sono in parte forniti dall'esperienza e in parte anticipati dalla rappresentazione» (p. 138);

«Caratteristica di questo pensiero non riproduttivo ma *produttivo*, è sempre l'*anticipazione*, la capacità di cogliere anticipatamente un dato di fatto nuovo e mai sperimentato (*pro-videntia*, accortezza, furbizia, astuzia)» (pp. 138-39).

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 122.

²⁶¹ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 371.

Nel saggio *Sulla reattività istintiva alle percezioni* (1961) l'istinto è inteso come «un impulso al comportamento, di tipo elementare e al tono emotivo, che deve essere libero da esperienze e da riflessione ed esattamente finalizzato»²⁶². Gehlen riconosce la problematicità del concetto di istinto in rapporto a una vita pulsionale plastica e indifferenziata, sovrabbondante e avulsa da ogni costellazione ambientale. La tesi dell'essere 'aperto al mondo' escluderebbe, infatti, qualsiasi teoria degli istinti, perché si lega indissolubilmente al concetto di azione, concepita come la totalità degli atti del prendere posizione verso l'esterno e verso l'interno. Da un punto di vista metodologico, Gehlen sceglie di adottare una prospettiva dinamica piuttosto che fissa, un punto di vista mobile che segue i contorni dell'azione, dei suoi schemi, contenuti e obiettivi, che variano di volta in volta in base alle circostanze, le quali a loro volta variano costantemente, non essendo il comportamento umano legato ad alcun ambiente naturale, ma all'imprevedibilità di situazioni nuove e in rapida trasformazione, poiché la sua esistenza è determinata non da condizioni ambientali, ma tecnico-culturali. Di qui l'impossibilità di adottare un punto di vista stabile, che leghi il comportamento umano a circostanze fisse, a un'invarianza di situazioni che prescindano dalla dinamicità della dimensione culturale umana. Ne *L'uomo* il rifiuto gehleniano della teoria degli istinti è argomentato in questo modo: ogni modello psicologico adotta un metodo fondato sull'astrazione, nel quale «si tralascia di considerare sia l'azione, sia i contenuti concreti, appunto perché dai comportamenti tenuti nel mondo si sono inferite le “disposizioni che in essi si manifestano”»²⁶³. Certo, è possibile ricondurre la molteplicità incalcolabile delle azioni umane ad alcuni 'istinti fondamentali', operazione che Gehlen attribuisce a Schopenhauer prima, Freud e Klages poi, tuttavia

Questi tentativi naufragano senza eccezione e per gli stessi motivi delle teorie tipologiche, cioè per l'arbitrarietà delle assunzioni. Potere egoismo, sessualità, istinto di imitazione, coazione a ripetere, istinto della rinuncia, istinto di autoaffermazione, di autovalorizzazione, di autoimposizione, istinto motorio, istinto della forma, di distruzione e molti altri in ogni pensabile combinazione sono stati di volta in volta dichiarati ciò che v'è di 'peculiare' nell'uomo. McDougall afferma oggi l'esistenza di diciotto istinti fondamentali, tra cui la curiosità, la comodità, l'istinto migratorio e quello della socievolezza, mentre Watson ne ha già elevato il numero a una cinquantina. Secondo

²⁶² Id., *Sulla reattività istintiva alle percezioni*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 228.

²⁶³ *Ibid.*, pp. 371-72.

Shaffer, Bernard avrebbe rilevato in uno spoglio di parecchie centinaia di autori, ben 14.046 *human activities*, definite come 'istintive'!²⁶⁴

Se la quantità di istinti congeniti nell'uomo appare incalcolabile è perché ogni azione, inserita in un determinato contesto sociale e tendente all'appagamento, può essere considerata 'istintiva', ossia mossa da una carica pulsionale. La conclusione cui perviene Gehlen è opposta: proprio perché *ogni* azione umana può essere considerata istintiva (a causa della sovrabbondanza pulsionale che si canalizza e si orienta verso scopi posti liberamente dall'uomo), allora nessuna lo è in senso stretto: gli istinti umani si danno in modo indifferenziato, confusi gli uni negli altri e privi di una determinazione originaria. Nell'uomo gli istinti sono ridotti e de-differenziati, perché all'equilibrio tra struttura pulsionale e ambiente si è sostituita la capacità di agire, ossia di porre liberamente degli scopi e attivare strategie volte al loro conseguimento, che appaiono di volta in volta dettate dall'impulso, benché tra l'azione e l'impulso si sia interposto uno iato, ossia una distanza tra sé e sé nell'ambito della quale l'uomo pianifica il proprio comportamento:

Questo *potenziale investimento pulsionale* di tutti, senza eccezione, i tipi di attività umane [...] è di grande significato. Ed è da spiegarsi in base alla medesima *riduzione degli istinti* che palesemente comporta il recedere dal comportamento autenticamente istintivo. Il ridursi delle azioni istintive autentiche avviene apparentemente in un rapporto di complementarità con la fetalizzazione morfologica e con lo svilupparsi dell'encefalo, ma, inversamente, ha il significato di una *de-differenziazione* della struttura pulsionale, così che a questo punto tutti i modi di comportamento, pur ancora tanto mediati e casuali, di qualsiasi contenuto siano, attengano il lavoro o il gioco, possono per converso profilarsi come *investiti di una carica pulsionale (drangbesetzt) e con un valore di appagamento*. Da questa intrinseca plasticità della struttura pulsionale sorge in primo luogo la necessità, cui ogni cultura obbedisce a suo modo, di elaborare una determinata gerarchia e determinate regole distributive delle azioni richieste, tollerate e proibite e, appunto per questo, anche dei bisogni, e di imporle ai giovani. Noi non agiamo in questo o quel modo perché abbiamo determinati bisogni, abbiamo bensì questi bisogni perché noi stessi e gli uomini intorno a noi agiscono in questo o quel modo²⁶⁵.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 372.

²⁶⁵ *Id.*, *L'uomo*, cit., p. 374.

Nel caso dell'uomo ogni discorso sugli istinti è destinato a essere vago e impreciso, poiché nell'uomo non ci sono pulsioni univoche e delimitabili attraverso l'esperienza, piuttosto solo *residui istintuali*, plastici, suscettibili di fusione e di conversione reciproca.

Si può fondare questa concezione su un ampio materiale delle scuole psicoanalitiche; la pulsione sessuale è per esempio secondo Freud un demone che può assumere tutte le possibili forme e che si può immischiare in tutti gli affari possibili e immaginabili. Appunto perché, anche ricercando esattamente, non si arriva a gruppi di istinti chiaramente differenziati, è istruttivo confrontare i 'cataloghi di istinti' formulati dai diversi autori: si ha molto presto l'impressione di un vicolo cieco quando un autore assume due 'pulsioni fondamentali', un altro (Pareto) sei classi principali con 42 sottoclassi, o quando un terzo e un quarto menzionano ancora altre cifre. Così oggi si è rinunciato del tutto all'impresa di una divisione analitica in questo ambito e perciò è sembrata utilizzabile l'idea di C. G. Jung di assumere una 'libido' del tutto aspecifica, qualcosa come una energia pulsionale elementale e informe, come *réservoir* di tutte le ripartizioni di pulsioni nell'uomo. Anche ciò è tuttavia dubbio, la 'libido' ricorda la 'volontà di potenza' di Nietzsche o la 'volontà' di Schopenhauer, i più astratti concetti, come quelli di 'spirito' o 'materia' (tutte posizioni dalle quali si può cavare fuori ciò che si vuole)²⁶⁶.

Qualsiasi azione dell'uomo, anche quella più spirituale, può essere considerata una sublimazione di energie pulsionali e, inversamente, ogni residuo istintuale può attivarsi in direzione di un comportamento organizzato razionalmente in vista di uno scopo. L'indeterminatezza originaria della vita pulsionale umana consiste proprio in questa biunivocità di interno ed esterno: ogni moto interiore può dare avvio a una sequenza di azioni che si realizzano nel mondo esterno. Ciò è possibile in virtù del fatto che qualsiasi pulsione originaria può essere inibita, ma l'energia che si libera da questa emancipazione confluisce necessariamente in un altro tipo di azione, così che risulta impossibile determinare con esattezza quale tipo di istinto abbia attivato un determinato comportamento. I residui istintuali possono sovrapporsi e fondersi tra loro, manifestarsi nelle azioni più disparate e anche nelle loro derivazioni e mutazioni: la variabilità delle manifestazioni degli istinti è da ricercare «nella emancipazione dalla sfera di comando del cervello-sistema motorio, dunque nella dissoluzione di figure di movimento montate

²⁶⁶ Id., *Sulla reattività istintiva alle percezioni*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 228-29.

ereditariamente e disinibite da segnali scatenanti»²⁶⁷. Se la vera natura dell'uomo è la cultura, se l'uomo allo stato di natura non è mai esistito poiché la sua sopravvivenza dipende dalla modificazione delle condizioni naturali, quindi dalla tecnica, è impossibile, per Gehlen, risalire a classi definite di istinti, perché il modellamento culturale ha modificato la stessa struttura sensomotoria dell'uomo, non reattiva ma comunicativa. Se l'uomo si coglie a partire dall'esterno, nell'identità originaria con l'alterità del mondo è perché non dispone di un sistema pulsionale ritagliato in base a uno specifico ambiente: l'uomo non *risponde* agli stimoli esterni mediante pulsioni interne, è il mondo che *risponde* all'appello di un essere indeterminato, offrendosi nella sua cangiante varietà. Nell'atto stesso in cui la risposta del mondo è colta dal sistema percettivo umano, l'uomo coglie stesso, nell'estraneazione di un movimento che volgendo all'esterno contemporaneamente retroagisce su se stesso, nella comunicatività di un'esperienza in cui interno ed esterno si colgono e si determinano reciprocamente.

‘Aperto al mondo’ può essere inteso allora come ‘non ancora distinto dal mondo’, ossia privo di classi di istinti definiti che prontamente attivano risposte comportamentali a stimoli ambientali: se così fosse la distinzione tra l'organismo e l'ambiente si darebbe in modo immediato e originario, così come immediatamente e prontamente si dà la distinzione tra stimolo e risposta, tra impressione esterna e pulsione interna. Nell'esperienza umana, invece, queste due dimensioni, esterna e interna, non sono originariamente distinte e separate; la vita pulsionale dell'uomo è ancora immersa e confusa nelle molteplici configurazioni naturali, così che alla tempesta di stimoli proveniente dall'esterno corrisponde una tempesta di scariche pulsionali proveniente dall'interno. L'indistinzione originaria di interno ed esterno non è da intendere come uno stato di identificazione panica, piuttosto come un vero e proprio parto prematuro, come se il neonato fosse ancora intimamente legato al corpo della madre (la natura) e non potesse fronteggiarla in modo autonomo, poiché il suo organismo non ha ancora raggiunto quel grado di sviluppo psicofisico necessario affinché riesca ad assumere una posizione nei confronti nel mondo. Se nell'uomo non vi sono istinti definiti è perché egli viene al mondo non ancora distinto da questo ed è solo in tale indistinzione originaria che egli può cogliere se stesso, accorgersi di essere qualcosa di separato rispetto al mondo, perché al suo appello il mondo risponde e nella risposta del mondo egli ‘si scopre’.

Nell'uomo opera, infatti, una costante *autoelaborazione* dei complessi istintuali, poiché il sistema motorio procede su binari acquisiti e non ereditari, attraverso lo iato

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 229.

dagli impulsi che vengono serbati interiormente. Separandosi dalle proprie pulsioni l'uomo le accoglie e le elabora e solo in questa frattura egli coglie stesso, solo separandosi da sé. Ma separarsi da sé ossia dal mondo interno, dalla vita pulsionale, significa separarsi dal mondo, perché la natura fuori di noi si riverbera nell'interiorità, così come le pulsioni interne si dirigono verso l'esterno. Solo nella lacerazione del sé, nella sospensione dei propri impulsi si dà possibilità di autocomprensione e di azione per l'uomo. La psicologia del profondo spiega l'autoelaborazione dei *quanta* pulsionali in azione permanente, «i quali possono incrociarsi, combinarsi e anche reciprocamente inibirsi»²⁶⁸. Per spiegare questo fenomeno, Gehlen recupera da Freud la teoria della rimozione (mantenendosi distante rispetto alla possibilità di classificazione degli istinti), ossia il processo con cui un impulso impedisce che un altro si realizzi pienamente e si traduca in azione. In questo modo l'energia non liberata si conserva e permane presso di sé, integrandosi con altre spinte pulsionali. Attraverso l'inibizione, lo spostamento e la combinazione delle pulsioni, l'uomo può *strutturare* la propria vita pulsionale, ossia integrare i residui istintuali in un complesso unitario da impiegare in vista dell'azione.

Se non si desse nell'uomo la possibilità di unificare la vita interiore²⁶⁹, non si darebbe nemmeno la possibilità del costituirsi di una coscienza stabile e unitaria:

L'unità della nostra coscienza e della nostra esperienza del mondo non è affatto fondata solo nei centri superiori ma si basa su una eccellente struttura di impulsi, nella quale l'azione ininterrotta di più gruppi di residui istintuali – i cui quanti energetici possono assumere nuove forme ma tra i quali ci sono anche reali opposizioni, prove di forza e molteplici modelli di costituzione di rapporti – pone problemi del tutto particolari di sintesi e di stabilizzazione di tale sintesi. L'interno dell'uomo non è per questo una istanza solo nei centri coscienti di decisione responsabile ma lo è anche fin nell'oscurità vegetativa²⁷⁰.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 232.

²⁶⁹ Gehlen, ne *L'uomo delle origini e la tarda cultura*, si rifà esplicitamente a Julian Huxley, di cui riporta una citazione tratta da *Man in the modern World*: «Julian Huxley esprime questo dato di fatto, riferendolo all'uomo con le seguenti parole: “una delle caratteristiche dell'uomo è di aver abbandonato qualsiasi rigidità dell'istinto e di disporre di meccanismi associativi mediante i quali ogni attività della coscienza (*mind*), sia nella sfera del sapere che in quella del sentimento o della volontà, può essere messa in relazione con ciascun'altra”» (p. 151). Un altro riferimento all'opera di Huxley, relativo al concetto di vita interiore unificata, si ritrova in *Sulla reattività istintiva alle percezioni*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione* (p.233).

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 233.

Proprio nella possibilità di adattamento, inteso come spostamento delle cariche pulsionali verso obiettivi variabili in base alle circostanze, interviene la capacità di riflessione. Come sostenuto da Pansera:

Nel dover scegliere tra bisogni che si presentano contemporaneamente, infatti, si fa sempre ricorso a motivazioni supplementari a favore di quello che verrà ritenuto il più opportuno da soddisfare. A questo punto la scelta si dirigerà senz'altro verso quel bisogno divenuto oggettivamente più importante, mentre gli altri tenderanno ad affievolire la loro carica e a spostarla verso altre mete²⁷¹.

La nascita della coscienza nell'uomo avviene, dunque, soltanto dopo che si sia compiuto il processo di strutturazione della vita pulsionale, soltanto dopo che la comunicatività dell'esperienza abbia immesso i contenuti dell'agire nell'interiorità e trasposto nel mondo esterno le energie pulsionali suscettibili di appagamento. La coscienza sorge dunque nello spazio aperto dallo iato sensomotorio, ossia nell'emancipazione del sistema motorio da figure di comportamento innate e saldamente legate all'ereditarietà. È di significativa importanza, in questo processo, che la risposta del mondo all'appello dell'uomo solo in un primo momento produca una reazione emotiva, per poi lasciare il posto a un'elaborazione cosciente di strategie volte al conseguimento di uno scopo. Nella progressiva modificazione e rielaborazione dei comportamenti, che gradualmente da *reattivi* divengono *attivi*, ossia autonomamente pianificati e condotti, la carica pulsionale nell'uomo si riduce e, proporzionalmente, il grado di sviluppo della coscienza aumenta. Per questo motivo «esiste un rapporto complementare tra istinto e coscienza, tale che il pieno sviluppo di una delle due istanze esclude quello dell'altra»²⁷².

²⁷¹ M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, cit., p. 138.

²⁷² A. Gehlen, *L'uomo delle origini e la tarda cultura*, cit., p. 151. Cfr. in *Prospettive antropologiche*: «Lo stadio elevato della coscienza umana, come essa si rappresenta esteriormente nello sviluppo considerevole del cervello, ha come corrispondente dall'altro lato un processo di riduzione degli istinti, di regressione di figure di comportamento di stile innato e di conformità allo scopo predeterminato» (p.150).

3.2 L'origine della coscienza

Lo iato sensomotore, ossia la distanza che intercorre tra la percezione dell'impulso e il suo soddisfacimento «apre lo spazio a quel fenomeno chiamato 'psiche' che consiste nel tenere presso di sé la spinta pulsionale che, inibita e non soddisfatta, agisce a livello immaginario e progettuale»²⁷³. L'uomo, soggettività agente ed eccentrica, priva di armi naturali e istinti completi, è caratterizzato da un'eccedenza pulsionale che lo costringe a mettere in atto la capacità inibitoria, la quale pone la premessa per il suo agire, poiché apre uno spazio di libertà, dato dalla vittoria sulle sue pulsioni, dal quale è possibile pianificare e controllare i propri comportamenti, ignorando il proprio corpo e rimandando la soddisfazione degli impulsi. In questo spazio, nato da una rottura dell'equilibrio organismo-ambiente, nasce la coscienza.

La questione della coscienza è di fondamentale importanza per affrontare il problema dell'uomo muovendo da un presupposto empirico. Se la tradizione filosofica occidentale fa della coscienza un atto di appercezione, mediante il quale l'Io coglie se stesso in un'unità indissolubile di forme a priori, facendo di quest'atto un'operazione fondativa dello stesso processo di conoscenza (non è possibile la conoscenza senza un Io che guidi e preordini l'atto cognitivo stesso), in Gehlen la coscienza sorge dall'incontro tra il mondo e una soggettività non ancora stabilizzata nella solida unità del proprio Io²⁷⁴. I processi sensomotori con cui l'uomo, durante i primi anni di vita, impara a padroneggiare i propri strumenti motori e linguistici e ad acquisire il dominio panoramico sul mondo esterno ed interno, sono regolati dal meccanismo di autoavvertimento estraniato della propria attività: la mano che tocca sente di toccare, il suono emesso è al contempo suono udito. Il ritorno dell'informazione (visiva, tattile o fonetica) costituisce il tramite attraverso il quale il mondo esterno, con le sue qualità e determinazioni, viene cointessuto e inglobato nel mondo interno²⁷⁵.

L'autoavvertimento estraniato della nostra stessa attività innesca un processo di autoriconoscimento, per cui il soggetto scopre se stesso come causa di quelle impressioni

²⁷³ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p. 168.

²⁷⁴ Cfr. *Prospettive antropologiche*, cit.: «Noi fondamentalmente sottovalutiamo il corpo dall'alto della coscienza. Ciò è adeguato e giusto se la coscienza desta e rivolta verso l'esterno deve decifrare gli indizi dell'ambiente circostante, per offrire all'attività del nostro corpo impieghi e sbocchi, un'attività che essa si limiterebbe a disturbare se si rivolgesse su di sé, e che deve affidarsi alla sua propria inconsapevole sicurezza. [...] In una dottrina dell'uomo perciò una dottrina della coscienza sarebbe naturalmente una delle parti centrali, e dovrebbe fare oggetto d'indagine innanzitutto gli strati della coscienza vicini al corpo, cioè la percezione e l'immaginazione, e dovrebbe farlo guidata dalle medesime preoccupazioni che guidano l'indagine sui fenomeni della vita in generale, cioè dalla domanda sulla loro *prestazione*» (p. 53).

²⁷⁵ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo*, cit., pp. 63-182.

sensibili, ma ciò non basta ancora per la costituzione della coscienza. Occorre la *risposta* del mondo, ossia il ritorno dell'informazione al soggetto percepiente, tuttavia la circolarità di questo processo è necessariamente interrotta dall'eccesso pulsionale che caratterizza l'essere umano.

Il meccanismo stimolo-risposta in cui si svolge la vita animale è invece regolato da un automatismo che non lascia spazio alla pianificazione dell'agire. Il ritorno dell'informazione, infatti, considerata l'incompletezza della natura umana e la sua assenza di specializzazione organico-istintuale, può segnalare all'uomo l'imminenza di un pericolo, un impedimento, un ostacolo cui l'uomo, a causa della propria sprovvistezza biologica, non è in grado di reagire. A questo punto, la circolarità tra mondo interno e mondo esterno si interrompe, il circuito della motricità si spezza e si apre uno spazio tra le pulsioni originarie e le azioni necessarie per il loro soddisfacimento. In questo spazio sorge l'umana coscienza, che interviene per elaborare e pianificare le strategie necessarie per la predisposizione dell'agire, servendosi dei simboli (nuclei di senso esperibili con un minimo di prestazioni) elaborati dal meccanismo esonerante dell'esperienza. «La coscienza scaturisce palesemente dalla percezione, nel senso di un controllo e di un 'dosaggio' del comportamento già di fronte a fonti di stimolo lontane»²⁷⁶. Muovendo dall'orizzonte dischiuso dalla filosofia dell'esperienza:

È decisamente illuminante che la coscienza umana, al pari di quella animale, possa essere compresa solo nel suo nesso con il *comportamento*, così che non si può che definirla come *fase dell'azione*. [...] Il conoscere e il pensare umani, già per il fatto di essere commisurati al linguaggio, sono per loro essenza, in atto o in potenza, volti all'esterno, prendono le mosse dalla percezione, e l'indagine sulla struttura delle loro prestazioni appura in tutti i casi che si tratta sempre della concatenazione di percezioni e di azioni che danno luogo a una *capacità*²⁷⁷.

Individuando nel sistema percettivo l'origine della coscienza²⁷⁸, Gehlen ne fa il 'riflesso' della capacità di agire. La coscienza emerge quando l'azione è già avvenuta e non resta che aspettarne l'esito. Gli esiti, a loro volta, danno origine alla capacità di

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 95.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 89.

²⁷⁸ Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit.: «La coscienza si determina infatti esclusivamente nella primitiva *re-flexio* della sensazione, e cioè sempre in occasione di una resistenza: ogni coscienza si fonda sulla sofferenza e tutti i gradi superiori della coscienza su una crescente sofferenza sperimentata nell'originario movimento spontaneo» (p. 122).

previsione e di controllo del comportamento futuro. La coscienza si desta dunque in un mondo dove l'uomo ha già agito, ha già sperimentato le sue possibilità, si è già confrontato con esso. Ciò implica che la coscienza non si costituisca anteriormente rispetto alla conoscenza del mondo e all'agire in esso. Essa non è un *datum*, non è un apriori, non è una facoltà di cui l'uomo dispone indipendentemente dalla sua relazione con il mondo e gli altri. Relazione che per l'uomo, come per l'animale, è mediata da un organismo ma è vissuta dalla coscienza in modo immediato.

L'essere umano forma il punto della mediazione tra se stesso e il campo circostante ed è posto in questo punto, sta in esso. La sua relazione con le cose è indiretta, ma egli la vive come relazione immediata, poiché egli è soggetto alla legge della forma di vita chiusa e alla rispettiva posizionalità²⁷⁹. Ciò significa che egli *sa* del carattere indiretto della sua relazione, sempre mediata da precisi schemi corporei e da una raffinata struttura sensomotiva: la sua situazione è perciò l'immanenza della coscienza. Finché si concepisce la coscienza come una gabbia, le cui pareti separano ermeticamente il nostro intero essere e vivere, sapere e volere, conoscere e agire, dal mondo esterno, non si può vedere tale nesso. Come sostenuto da Galimberti:

Guardato dalla coscienza, il centro non è la casa che l'uomo abita, ma il luogo da cui di continuo si congeda, come il viandante che nessuna dimora trattiene, come il danzatore che può danzare solo abbandonando il punto di equilibrio appena raggiunto dal suo corpo. [...] la distanza dal centro in cui la coscienza consiste non edifica *un altro centro*, un'«anima» che guarda il corpo, perché l'eccentricità non è semplice *duplicazione* della centralità, ma congedo, distacco, abbandono che l'azione ininterrottamente realizza in ogni sua esecuzione²⁸⁰.

A individuare l'uomo in quanto tale, infatti, non è solamente una particolare costituzione fisica, quanto la sua struttura centralistica e nello stesso momento, la negazione e il superamento di questa struttura e il passaggio all'eccentricità²⁸¹. Si verifica

²⁷⁹ Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit.: «La forma chiusa è quella mediante cui l'organismo, con tutte le sue manifestazioni vitali, si inserisce nell'ambiente in modo mediato, rendendolo una parte indipendente del ciclo vitale a lui corrispondente. Mentre la forma aperta consente che l'organismo, con tutte le sue superfici contigue all'ambiente, sia il portatore delle funzioni, la forma chiusa dovrà manifestarsi come una reclusione, possibilmente rigida, del vivente rispetto al suo ambiente. Questa reclusione ha il significato di un inserimento indiretto nel medium. Grazie al contatto mediato, l'organismo non solo mantiene una maggiore compattezza rispetto al vivente vegetale, ma ottiene una vera indipendenza, vale a dire una vera collocazione in se stesso, la quale, al contempo, ha il valore di una nuova base esistenziale» (p. 251).

²⁸⁰ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p. 198.

²⁸¹ Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., pp. 312-317.

in questo modo un completamento della vita animale, nel senso che nell'uomo l'intero sistema del corpo animale viene organizzato secondo il principio della riflessività. La vita che così risulta è capace di distanziarsi da se stessa e di porre tra sé e gli eventi un intervallo. Posto al centro della propria esistenza, l'uomo sperimenta la centricità che lo caratterizza, ma al contempo si pone fuori di essa, proiettandosi oltre se stesso e dando inizio alla dimensione dell'eccentricità, ferita insanabile dell'essere da cui si dispiega una relazione mondo-organismo assolutamente unica in natura.

Con dispendio minimo di energie e in prestazioni altissime e liberissime – cioè esonerate – noi siamo capaci di anticiparci e riafferrarci, di sintonizzarci e di commutarci, di progettare e pertanto di impegnare la nostra attività *nel lavoro*, in un'azione orientata. Con espressioni motorie quali cambiare idea (*umstellen*), anticipare (*vorgreifen*), la lingua designa con molta precisione le prestazioni della coscienza, la quale può essere definita in breve come un ambito di 'fantasmi di capacità'²⁸².

Sono le elementari esperienze sensomotorie, che, intessute di parole, rendono possibili attività come il pensiero, la rappresentazione e l'immaginazione. Il valore comunicativo dell'umana esperienza realizza, infatti, un processo esonerativo che consente all'uomo di accedere a quelle funzioni superiori che gli permettono di rappresentarsi il futuro, di *antivedere* e *provvedere*: «come Prometeo, è obbligato a dirigersi su ciò che è lontano, su ciò che non è presente nello spazio e nel tempo; vive – a differenza dell'animale – per il futuro e non nel presente»²⁸³.

Il valore esonerante dei movimenti comunicativi e in particolare dell'atto linguistico, libera l'energia presente nelle funzioni sensomotorie e le impiega in prestazioni di carattere cosciente e spirituale, così che, una volta interiorizzato il linguaggio, mondo interno e mondo esterno vengono rappresentati in modo puramente allusivo, simbolico e rappresentativo.

Il processo di *Entlastung*, dunque, muovendo dal centro della relazione uomo-mondo si allontana progressivamente dall'intrattenimento sensomotorio con le cose: a partire dalle esperienze elementari di *commercium* con il mondo, le prestazioni sensomotorie edificano catene simboliche sempre più allusive e pregnanti, che il linguaggio traspone sotto forma di immagini mobili e indipendenti dalla presenza materiale delle cose.

²⁸² A. Gehlen, *L'uomo*, cit., pp. 89-90.

²⁸³ *Ibid.*, p. 69.

L'intenzionalità dell'atto linguistico genera quindi un'ulteriore livello di rappresentazione del mondo, che si esonera dalla stessa prestazione fonetica per dare vita a una nuova modalità di relazione con il mondo: il pensiero.

Coscienza [...] significa un processo di trasposizione (del resto per noi imperscrutabile) nei punti di contatto di un organismo con il mondo; pertanto, negli animali inferiori, è situato in primo luogo negli atti percettivi. Nell'uomo, l'essere aperto al mondo, questa zona di contatto affonda nell'organismo a una profondità incomparabilmente maggiore, così che persino i processi pulsionali si svolgono in noi investiti di immagini del mondo esterno. Ogni considerazione dello psichico non fa che isolare alcune fasi di un processo di relazione e circolare, che corre attraverso la persona e le circostanze del mondo, con le quali essa si incontra e si scontra²⁸⁴.

La condizione di possibilità della coscienza consiste dunque in una particolare modalità strutturale dell'organico, nella *capacità* del corpo di essere posto di fronte a stesso: da questa prospettiva non è la realtà psichica o spirituale a determinare il 'sé', al contrario, è l'eccezionale configurazione della realtà organica a rendere possibile lo sviluppo della coscienza. Come sostenuto da Plessner: «un sé non è ancora un soggetto cosciente; avere non è ancora sapere o sentire»²⁸⁵. Nell'indistinzione originaria tra il sé e l'alterità, ossia nell'identità percettiva e autoricettiva che caratterizza l'umana esperienza, in base alla quale l'uomo può cogliere se stesso solo attraverso l'incontro con il mondo, il corpo percepisce la separazione tra la sfera di ciò che avverte e la sua capacità di fronteggiarlo, ossia di prendere posizione verso l'esterno e, parallelamente, verso l'interno.

Si dà in questo modo una modalità inedita della relazione mondo-organismo: l'uomo avverte al contempo identità e separazione, anzi, proprio perché solo attraverso l'esperienza comunicativa egli può pervenire alla *notitia sui*, ossia solo attraverso un atto percettivo volto all'esterno il sé coglie se stesso, l'organismo si percepisce come qualcosa di distinto dal mondo e che tuttavia si offre alla percezione come parte integrante del mondo stesso. L'identità originaria tra percezione e propriocezione costituisce dunque la condizione di possibilità della coscienza, intesa come distanza che l'organismo eccentrico interpone in questa identità, spezzandola e separandosi prima dal mondo e poi da se stesso (nell'atto di inibizione-spostamento-conversione delle pulsioni, che testimonia

²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 297-98.

²⁸⁵ H. Plessner, *Igradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 186.

l'emancipazione del sistema motorio da figure di comportamento innate). Come sostenuto da Rasini:

È questa separazione che rende possibile una consapevolezza: quella di intervenire su qualcosa che è altro da sé. Infatti, solo quando l'apparato motorio si presenta autonomo rispetto al sensorio, con la loro coordinazione si sviluppa la capacità di avvertire il proprio agire [...] ²⁸⁶.

Proprio a partire da questa capacità di *re-flexio* della sensazione su se stessa ha origine il processo di formazione della coscienza, che nell'uomo prosegue fino a costituirsi come una funzione preposta alla conservazione e allo sviluppo della vita. Servendosi dell'atto linguistico, la coscienza realizza esperienze esonerative al massimo grado, trasponendo i contenuti della percezione, della volizione e della rappresentazione in un universo simbolico che azzeri i punti di contatto con il mondo, stabilizzandone i contenuti in una *virtuale disponibilità*. Con questa espressione, che indica il punto di arrivo del processo di *Entlastung*, si può intendere

il progressivo carattere indiretto del comportamento umano, il contatto sempre più ridotto, ma anche più sottile, più libero e più variabile. Tra l'azione e la sua meta si interpongono articolazioni intermedie le quali a loro volta divengono oggetto di un interesse derivato e più indiretto [...]. Quel che dunque, visto dall'esterno, è comportamento indiretto, variabile, oltrepassante l'immediatezza, se visto dall'interno è invece comportamento progettato, antivedente e previdente, condotto e controllato dai rispettivi centri superiori ²⁸⁷.

Configurandosi come funzione al servizio della conservazione e promozione della vita, la coscienza può essere intesa come organo di pianificazione e conduzione dell'agire, massimamente libero ed emancipato dall'intrattenimento sensomotorio con le cose, anzi, sorto proprio nello spazio dischiuso dallo iato sensomotore, che separa l'impulso dall'azione. Tuttavia la sua radice affonda nella realtà dell'organico e della sua relazione comunicativa con il mondo, che si distanzia progressivamente dal centro percettivo impiegandone l'energia in prestazioni superiori. La gradualità di questo processo è descritta da Gehlen in questo modo:

²⁸⁶ V. Rasini, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci editore, Roma 2008, p. 156.

²⁸⁷ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 91.

Affinché le funzioni inferiori possano diventare funzioni condotte e impegnate, quelle superiori debbono farsi carico di certe prestazioni che originariamente spettavano alle prime, soprattutto di quella della variazione e combinazione; però lo fanno in una forma non precipua, allusiva, maggiormente simbolica. Esse sono dunque coscienti²⁸⁸.

Rifacendosi alla teoria ontologica delle categorie di Nicolai Hartmann, Gehlen sostiene la derivazione delle funzioni coscienti da quelle organiche: questa tesi consente di inquadrare il concetto di *Entlastung* come una legge strutturale dell'umana esperienza, che prescrive il graduale distanziamento dai punti di contatto con il mondo, fino alla costruzione, pur sempre precaria, di un «equilibrio di parecchie instabilità»²⁸⁹. Gehlen, riprendendo la formula schopenaueriana, sostiene che

la coscienza, volta all'esterno, è anzi del tutto un espediente al servizio della perfezione del processo organico, e dunque, per sua essenza, incapace – né è a ciò determinata – di conoscere questo processo. [...] La sua prestazione, del tutto palesemente, è nella sua teleologia in ordine allo svolgimento di processi vitali complicati e soggetti a ardue condizioni²⁹⁰.

Ribaltando il primato della coscienza rispetto all'azione, le funzioni spirituali si configurano come esito dell'azione e come fase intermedia per le azioni successive. La coscienza ha origine dall'interruzione e ripresa della fluidità dell'azione, dall'autoavvertimento estraniato di un'azione nella quale è contenuta la risposta del mondo. Lo spazio in cui situare l'origine della coscienza è da rintracciare dunque nel processo di inibizione, ossia di arresto della motricità e nella successiva selezione dell'azione, che si presenta come *attesa* in vista di un risultato. La radice della vita cosciente si colloca dunque nella «calda oscurità del nostro corpo»²⁹¹: tesi mutuata da Nietzsche, per il quale «la grande attività originaria è incoscia»²⁹². Proprio nell'originaria inconsapevolezza dei processi vitali si apre un varco, ricavato dallo iato sensomotore, ossia dall'emancipazione dell'azione dalla vita pulsionale, in cui gradualmente *emerge*

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 92.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 95.

²⁹⁰ *Ibid.*, pp. 109-110.

²⁹¹ *Id.*, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 52.

²⁹² F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1881-1882*, tr. it. *Frammenti postumi 1881-1882*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1965, vol. V, 2, p. 296.

uno strato di rappresentazioni coscienti che traslano i contenuti mondani in catene simboliche allusive e pregnanti. Per Nietzsche:

È essenziale non ingannarsi sulla funzione della ‘coscienza’: è *la nostra relazione con il ‘mondo esterno’ che ha sviluppato la coscienza*. [...] *In summa*: ciò di cui acquisiamo coscienza si colloca entro rapporti di causalità che ci sono in tutto e per tutto nascosti [...] ²⁹³.

Ciò avviene perché, secondo Gehlen,

Si è svolto [...] alle spalle della coscienza un infinitamente importante secondo passo della nostra esperienza e della costruzione della nostra esperienza: si sono costituite forme della percezione e in generale del sapere vitale più elevate, *simboliche* – cioè semplicemente abbreviate e con ciò *esoneranti*, che esonerano intere concatenazioni esperienziali ampie e conquistate con difficoltà, in quanto le mettono in cortocircuito ²⁹⁴.

Il *divenire uomo* prevede che all’immediatezza dell’istinto si sostituisca la progettualità della coscienza, al cerchio dell’immediatezza il circolo dell’azione, alla potenza degli istinti la comunicatività dell’esperienza. La coscienza si configura allora come azione incarnata e riflesso dell’azione nella relazione uomo-mondo, in quanto consiste in una modalità di strutturazione dell’esperienza, nel riflesso (ricordo) e nell’attesa (previsione) ²⁹⁵, derivante da precise capacità sensomotorie incluse in un contesto bio-psicologico e tale processo sensomotorio è strettamente connesso con l’azione e la percezione. L’uomo, nel *condurre la propria vita*, orienta la coscienza in vista dell’azione futura, al di là dell’immediatezza del presente: ciò avviene perché l’uomo è l’essere per il futuro, le cui azioni hanno come fine il padroneggiamento del domani. Grazie alla separabilità tra azione e pulsione, dunque, l’uomo può dar vita alla civiltà, che si fonda su di un condiviso bisogno di educazione e di autodisciplina e costituisce la condizione essenziale dell’esistenza umana: dove si dà l’uomo, si dà anche la sua comunità di appartenenza, poiché «uomini allo stato di natura, ossia privi di cultura, non esistono affatto» ²⁹⁶.

²⁹³ Id., *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*; tr. it. *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1971, vol. VIII, 2, p.276. Cfr. U. Galimberti, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 2005, cit., p. 244.

²⁹⁴ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 57.

²⁹⁵ Cfr.: «La coscienza è l’intermediario di ciò che è stato e ciò che sarà, un ponte gettato tra il passato e il futuro» (H. Bergson, *L’Energia spirituale*, tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, p. 6).

²⁹⁶ A. Gehlen, *Una immagine dell’uomo*, in *Antropologia filosofica e teoria dell’azione*, cit., p. 87.

3.3 La relazione corpo-linguaggio-coscienza

La soggettività agente ed eccentrica, che conduce la sua vita nel circolo dell'azione, strutturato in base allo schema appello-risposta, attraverso l'apprendimento del linguaggio assume maggiore padronanza della propria motricità, impiegandola in modo consapevole e previdente in base ai risultati dell'azione. Essendo il sistema motorio umano svincolato da figure di comportamento legate all'ereditarietà, esso si accorda all'intenzionalità dell'intelletto più che alla direzione degli istinti, che nell'essere indeterminato si presentano sfumati, confusi, suscettibili di conversione e orientabili mediante l'educazione e la disciplina.

Il linguaggio, centro della relazione comunicativa uomo-mondo, che esso rappresenta nel modo più chiaro ed esemplare, condensa i contenuti dell'azione in simboli liberamente disponibili e impiegabili, strutturando l'integrazione delle esperienze passate nella memoria (frutto non solo dell'assimilazione dei ricordi, ma anche di selezione e scarto di quei movimenti che non hanno sortito nel mondo l'effetto sperato)²⁹⁷ e rendendo possibile la previsione dell'azione futura. Ponte gettato tra il passato e il futuro, la coscienza umana, la cui natura e struttura è per Gehlen eminentemente linguistica, si configura come un complesso di capacità (memoria, immaginazione, pensiero discorsivo, rappresentazione) al servizio della vita, sorte dallo sviluppo di un organismo unico in natura, capace di interporre tra sé e la vita una doppia distanza: nel suo essere eccentrica, la soggettività sperimenta prima il suo centro, ossia il punto di mediazione tra sé e il mondo di cui diviene consapevole mediante l'atto linguistico, che trasfigura reciprocamente interno ed esterno, successivamente, nel momento in cui "si vive" dall'esterno, ossia nel momento in cui coglie se stessa nell'estraneazione (nella percezione di un'alterità di cui il suo corpo è parte integrante), essa assume distanza anche dalla centricità stessa, dai suoi centri di percezione e rappresentazione della realtà, pervenendo così alla dimensione eccentrica. Lo schema A-R, in cui si struttura la relazione comunicativa uomo-mondo, richiede, per essere compiutamente elaborato, questa doppia distanza dal centro, ossia il potersi estraniare dell'uomo non solo dal mondo ma anche da se stesso.

Nel rivolgere il suo appello al mondo, la soggettività si presenta ancora confusa e indistinta dal mondo stesso, come se la sovrabbondanza di stimoli proveniente

²⁹⁷ Cfr. Galimberti, *Psiche e techne*, cit.: «La costruzione del mondo avviene attraverso procedure di *selezione* e *scarto* dei molti abbozzi di mondo che l'orizzonte del possibile dispiega. Questo aspetto *delimitativo*, per cui nell'enigma del mondo l'uomo *ritaglia* il suo mondo è sottolineato da Aristotele che, dopo aver detto che "l'esperienza deriva dalla memoria", aggiunge che "solo selezionando molti ricordi si ha la possibilità di disporre di un'unica esperienza"» (p. 107).

dall'esterno confluisse in lui e si riflettesse nella caoticità della sua vita pulsionale. Nell'azione fonica, eminentemente circolare e comunicativa, il ritorno del suono consegna, oltre alla risposta del mondo, la consapevolezza che l'uomo ha di se stesso, del suo essere autore di appelli e attese anticipatrici, così che egli conquisti innanzitutto consapevolezza di sé, dell'unità del suo sé, che resiste alla molteplicità delle impressioni sensibili, restituite dalla stessa circolarità della vita del suono.

L'unità della coscienza, quindi, non preesiste all'incontro con il mondo, non è una precondizione dell'atto cognitivo o requisito per la fondazione dell'esperienza. L'esperienza si dà prima ancora che il soggetto abbia conquistato la stabilizzazione e l'unità del suo io: l'io stabile e unitario, che coglie se stesso nella sua invarianza rispetto al mutare del mondo *diviene* gradualmente nel tempo, seguendo le linee di sviluppo del corpo che agisce e, in base ai riflessi dell'azione sulla conduzione dell'esperienza, autoelabora i complessi istintuali, li orienta in vista dell'agire futuro, strutturandoli in modo organico e interponendo tra questi e l'azione futura uno spazio di riflessione, medio tra mondo interno (in cui si danno bisogni, interessi e aspettative, intessuti di linguaggio) e mondo esterno (in cui si danno gli oggetti che soddisfano le pulsioni interiori, anch'essi resi a misura di linguaggio).

L'unità del sé consapevole *emerge* da questa relazione comunicativa, si costituisce nella circolarità dei movimenti comunicativi e nel meccanismo di autoavvertimento estraniato della propria attività, che conducono all'integrazione delle esperienze nell'unità della coscienza. Distinguendosi dal mondo, non solo il soggetto comincia a vivere l'esterno come *ob-jectum*, ossia come qualcosa di 'gettato di fronte a sé', ma anche l'interno si oggettivizza, si fa non-io, alterità. Nella risposta del mondo, infatti, il soggetto avverte la modalità con cui fronteggiarlo in futuro, mobilitando e organizzando le proprie risorse in vista dell'azione, ossia prendendo posizione verso se stesso e al contempo verso l'esterno.

Nel prendere posizione verso se stesso, il soggetto interrompe l'automatismo della motricità, perché le azioni nell'uomo non sono scatenate da impulsi, ma nascono dalla retroazione del comportamento sull'organismo: proprio in questa crisi, in questo turbamento, in questa separazione del sé con se stesso ha origine la coscienza. Come sostenuto da Galimberti

La crisi che turba la fluidità dell'atto motorio origina la *coscienza come attesa* che giudica (in greco *krino* da cui *crisi*) in vista di un risultato, a partire dalla reazione ottenuta in risposta al primo atto motorio. In quanto apprende dalla reazione ottenuta, la coscienza è

memoria; in quanto organizza la motricità successiva in vista del risultato atteso, la coscienza è *futuro*, ridefinisce l'intenzionalità motoria. Prima di essere una prerogativa dell'apparato psichico, l'intenzionalità è già inscritta nel più elementare atto motorio, che è comunque sempre orientato, anche quando non è nota la sua attesa anticipatrice²⁹⁸.

L'espressività del corpo riflette la ricchezza della vita sorta dall'incontro-scontro tra uomo e mondo; le cose assumono il volto che l'intenzionalità motoria conferisce loro nell'attesa anticipatrice generata dal linguaggio, poiché esso opera l'intimizzazione dei contenuti mondani e la mondanizzazione dei contenuti dell'interiorità, ossia la loro reciproca trasfigurazione in una dimensione intermedia dove i simboli della *praxis* percettiva assumono un senso, rimandano a oggetti, e questa assunzione di senso, questo movimento della parola verso la cosa, questo suo 'dirigersi verso', si configura come attesa, come 'essere per il futuro', antivedente e previdente (*Pro-metheus* = 'vedere prima'). Le cose si offrono (risposta) nell'intenzionalità di un movimento (appello) che le afferra nei simboli linguistici per poi accantonarle nella loro virtuale disponibilità, dischiuse, esaurite, sbrigate. La direzione del movimento intenzionale, dunque, dopo essersi rivolta all'esterno, curva verso l'interiorità, in cui il mondo, intessuto di simboli linguistici concretesce e le immagini che ne affiorano si agganciano alle spinte pulsionali, anch'esse a loro volta rese a misura di linguaggio. Con il padroneggiamento della funzione linguistica l'intenzionalità motoria dispone di un processo esonerativo massimamente potente: il linguaggio diviene organo di guida dell'azione, di pianificazione, controllo e valutazione della totalità dell'agire umano.

Il nesso linguaggio-coscienza nel paradigma antropologico gehleniano presenta numerose affinità con la psicologia dello sviluppo di Vygotskij, benché questi non venga affatto nominato nelle opere antropologiche, considerato anche che sugli scritti dello studioso russo gravò fino agli anni '60 del secolo scorso una forte censura, rendendone improbabile la diffusione in Occidente. A quella data, la riflessione filosofica gehleniana, dopo aver sistematizzato i suoi risultati antropologici, evolveva verso gli studi di sociologia. Obiettivo dell'indagine vygotskijana sull'origine e la struttura della coscienza è innanzitutto individuare un criterio oggettivo di analisi, così da studiarne le forme concrete in cui essa si è realizzata nella storia culturale dell'umanità. La ricerca ha per oggetto il linguaggio e il lavoro per mezzo di strumenti, caratteristiche oggettivamente osservabili ed esclusive dell'essere umano; in Gehlen si può riscontrare la scelta del

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 191.

medesimo presupposto epistemologico, ossia la ricerca di un terreno di indagine quanto più possibile oggettivo, che egli rinvenne nel comportamento umano e nelle strutture in cui esso si manifesta, oggetto della sua antropologia elementare. Vygotskij, nel dover stabilire l'oggetto di studio della psicologia, si trovò dinanzi al dualismo tra una psicologia esplicativa dei soli processi inferiori, che ignora il problema della coscienza, e una meramente descrittiva dei processi superiori, che rende impossibile l'accesso ad un'analisi oggettiva della psiche umana. Come Gehlen, Vygotskij sceglie di adottare un punto di vista comparativo, che metta in luce le caratteristiche distintive dell'umana esperienza nel mondo, diverse e irriducibili rispetto a ogni altro essere vivente. Il comportamento dell'uomo è connotato dalla mediazione tecnico-linguistico-culturale, che trasforma *ab origine* il suo modo di fare esperienza, rendendola sempre socialmente condizionata, perciò i processi psichici che essa determina sono legati al *milieu* e intessuti di forme linguistiche. Come per Gehlen, «uomini allo stato di natura, ossia privi di cultura, non esistono affatto»²⁹⁹. Diversa è invece la concezione del rapporto tra le funzioni coscienti-spirituali dell'uomo e le forme di vita sociale, ossia le istituzioni. Secondo Vygotskij, le fonti del comportamento cosciente si trovano *al di fuori dell'organismo*, nelle forme sociali di esistenza: tutti i processi cognitivi (percezione, memoria, categorizzazione, astrazione) sono il prodotto di processi storici e le loro forme rispecchiano le fasi successive dello sviluppo sociale. L'approccio sotto questo aspetto differisce da quello gehleniano, che fino alla terza edizione de *L'uomo* collega *in modo diretto* le funzioni superiori dell'uomo ai processi di natura organica, facendo della coscienza un complesso di capacità al servizio della vita; successivamente, a partire dall'edizione del 1950, egli riconsidererà le sue posizioni, fino a riconoscere la relazione fondamentale tra la struttura della coscienza e le istituzioni, ossia le forme stabilizzate e integrate di vita sociale³⁰⁰. Vygotskij sottolinea che l'origine della coscienza va rintracciata nel mondo esterno, nei rapporti sociali determinatisi storicamente prima che essa si destasse. Nel corso di un lungo processo di crescita, che comprende maturazione fisica e interazione con l'ambiente esterno, interazione che si fa sempre più mediata con l'assimilazione del linguaggio, gradualmente nasce nel soggetto la vita della coscienza, che si configura quindi come una forma di rispecchiamento della realtà esterna e non dei processi interiori fisiologici che avvengono nell'organismo, così come per Gehlen tutto ciò che avviene nella calda oscurità vegetativa del corpo si svolge *all'insaputa* della

²⁹⁹ A. Gehlen, *Una immagine dell'uomo*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 87.

³⁰⁰ Si veda in proposito § 44 de *L'uomo*, cit., *Esposizione di alcuni problemi dello spirito*.

coscienza. Essa, dunque, non si costituisce anteriormente alla relazione io-altri, ma nasce proprio da questo incontro: «[...] al momento sociale della coscienza spetta il primato di tempo e di fatto. L'elemento individuale si costruisce, come elemento derivato e secondario, sulla base dell'elemento sociale e secondo il suo esatto modello»³⁰¹. Come per Gehlen, in Vygotskij il linguaggio assume due funzioni inverse tra loro, ossia la conversione di interno in esterno e viceversa: da un lato esso riflette la realtà sociale dentro di noi, dall'altro riflette fuori di noi i contenuti della nostra coscienza: «la coscienza del linguaggio e l'esperienza sociale sorgono contemporaneamente e in modo assolutamente parallelo»³⁰². La parola dapprima sorge dal bisogno di comunicare, insito nell'eccedenza pulsionale che si esprime, come sostenuto dalle ricerche di Geiger, nell'«interesse gioioso per il veduto», e successivamente assume a funzione di controllo e di regolazione di tutto il comportamento, retroagendo sull'organismo per mezzo del meccanismo circolare dell'umana esperienza. Quando la percezione si fa mediata dal linguaggio, le pulsioni diventano cosce di se stesse, in quanto linguisticamente elaborate, e la memoria si ristruttura diventando logica e volontaria, poiché le immagini fornite dai simboli della percezione sono riproducibili senza alcun impedimento. Per mezzo della mediazione linguistica anche l'attenzione diventa volontaria, mentre l'emozione si fa intellettuale e socialmente condivisa, come nell'espressione artistica, e sorgono nuove forme di percezione emotiva del reale. In questo processo la struttura della coscienza cambia a seconda della cultura assimilata da una determinata società, per mezzo di uno specifico linguaggio. Per Vygotskij pensiero e linguaggio hanno radici filogenetiche diverse e la loro relazione cambia nel corso dello sviluppo ontogenetico: si può infatti constatare una fase preverbale nello sviluppo dell'intelletto e una fase preintellettiva nello sviluppo del linguaggio. Nell'uomo, però, le due linee si intersecano: il pensiero diventa verbale e il linguaggio intellettuale, così che lo sviluppo del pensiero dipenderà sempre più dal linguaggio, strumento indispensabile per interiorizzare l'esperienza socio-culturale. In Gehlen invece pensiero e linguaggio nascono e con crescono nell'ambito della stessa struttura sensomotoria, fondata sulla coordinazione tra funzioni visive e tattili, sul meccanismo esonerativo dell'esperienza e sulla circolarità delle percezioni sensibili.

La parola nasce come *immagine* prodotta dall'intrattenimento sensomotorio con le cose, immagine che, una volta investita di simboli linguistici, diventerà intenzionale, ossia sarà indirizzata autonomamente dal soggetto all'oggetto tramite il pensiero,

³⁰¹ L.S. Vygotskij, *La coscienza come problema della psicologia del comportamento*, in *Storia e critica della psicologia*, vol. 1, n. 2, Bologna, Il Mulino, 1980, p. 292.

³⁰² *Ibid.*, p. 293.

svincolandosi non solo dalla reale presenza dell'oggetto cui essa è associata, operazione compiuta già dal linguaggio, ma dall'azione fonetica stessa che diventa pensiero muto o discorso interiore. Nella sua origine, per Vygotskij come per Gehlen, la parola non è il segno di un concetto, «[...] ma è piuttosto l'immagine, e piuttosto il quadro, il disegno mentale di un concetto, un piccolo racconto su di esso. È propriamente un'opera d'arte»³⁰³.

Intendendo la coscienza come il riflesso dell'azione sull'organismo eccentrico, ossia interruzione della motricità e sospensione dell'impulso, lo iato interposto tra la vita pulsionale e gli schemi dell'azione presenta natura simbolica, poiché il simbolo, sia esso immagine o segno linguistico, costituisce una mediazione indispensabile nella relazione uomo-mondo, dove si dà un caos originario di istinti indeterminati e percezioni sensibili. La coscienza nasce come spazio di intermediazione tra interno ed esterno, come stratificazione di simboli percettivi, prassici e linguistici dove i contenuti del mondo esterno assumono un senso 'per noi' e i contenuti interiori (il complesso degli atti del sentire, del volere, del pensare) si dirigono intenzionalmente verso l'esterno, come attesa anticipatrice. Questo spazio si insinua nel rapporto uomo-mondo, che, proprio per questo, è sempre mediato da forme tecnico-culturali, ossia simboliche: il rapporto uomo-mondo è *ab origine* mediato e indiretto.

Nella coscienza umana c'è uno strato di interessi semicoscienti di convinzioni e avversioni coltivate, uno scheletro portante e invisibile della nostra vita spirituale che organizza l'impiego dell'azione e così costringe la nostra *physis* ad adattamenti e a leggi che regolano i suoi decorsi, senza le quali essa dovrebbe degenerare nella sua stessa energia non sollecitata. C'è un tale effetto, mediato e indiretto, dello spirito sul fisico, che viene anzi estorto da questo. Le nostre esperienze in senso proprio giungono fin nelle profondità di questa interconnessione³⁰⁴.

La coscienza *oggettiva* o *empirica* nasce dunque dall'incontro-scontro tra uomo e mondo, essa affonda le sue radici nella motricità che non conosce le cose nel loro 'essere in sé', ma nella risposta che esse offrono al suo appello, poiché solo in quella risposta il corpo che agisce può cogliere se stesso e, quindi, il mondo. La realtà si dà alla percezione sensibile nei limiti imposti dalla struttura della sua relazione con l'oggetto: il mondo non

³⁰³ Id., *Myšlenie i reč'. Psiholgičeskie issledovanija* (1934), Moskva-Leningrad, Gosudarstvennoe Social'no-Ekonomičeskoe Izdatel'stvo, tr. it. *Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche* (1934), Roma, Laterza, 1990, p. 181.

³⁰⁴ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 62.

si offre in sé, ma nella mediazione di una circolarità simbolica sempre più complessa, raffinata, esonerata dal contatto con il mondo.

L'«essere per noi» delle cose, il loro «star di fronte» a noi, consiste nel poter essere *oggetti* di atti intenzionali, oggetti investiti di un'attesa anticipatrice a cui rispondere. La molteplicità delle risposte è integrata così nella trama della memoria, che esonera l'apparato sensomotorio da ulteriori movimenti comunicativi, mettendo a disposizione, nei simboli della percezione e del linguaggio, le relazioni tra i fenomeni e il valore degli oggetti, il loro «essere per noi», le loro qualità di *commercium*. La memoria umana non ricade nel cerchio dell'immediatezza come quella animale, poiché il suo creare ordine e stabilizzare i contenuti della conoscenza si infrange inevitabilmente, come la sorte di Sisifo, contro l'ineliminabile imprevedibilità delle circostanze, ossia il loro poter non corrispondere alle attese e agli appelli dell'uomo, fatto capace di scatenare l'informe originario delle pulsioni vitali, che si presenta ogni volta in condizioni di pericolo, minaccia, angoscia, ossia di perdita e disintegrazione del sé nell'indeterminato originario³⁰⁵.

Attesa e ricordo si configurano come pura intenzionalità, un tendere verso le cose che fa della coscienza il riflesso di un essere aperto al mondo, esposto al fluire di un mondo che egli «non abbraccia e non possiede, ma verso cui non cessa di dirigersi e progettarsi»³⁰⁶. Se la coscienza può oggettivare e tematizzare le cose del mondo, è perché esso già si è offerto al corpo e alle sue percezioni e il corpo già si è esposto all'incontro-scontro con le cose, in quell'unità-indistinzione originaria, pre-logica e pre-linguistica, che fa da sfondo a ogni successiva riflessione e costruzione logica. Come sostenuto da Galimberti:

Dimentichi dell'esperienza corporea, Cartesio, Malebranche, Leibniz hanno dovuto inventare rispettivamente la ghiandola pineale, la coincidenza occasionale e l'armonia prestabilita per spiegare quell'operazione magica per cui la rappresentazione coscienziale di un movimento suscita nel corpo il movimento. Il problema si risolve senza artifici se si rinuncia a concepire il corpo come meccanismo in sé e la coscienza come quell'essere per sé che, nell'isolamento della sua autonomia, impartisce ordini e, invece di partire dalla

³⁰⁵ La necessità di accumulare, trattenere e stabilizzare l'esperienza, per conservarla dal fluire del tempo ha dato origine al *rito*, ossia alla ripetizione di una sequenza fissa di prestazioni corporee, rigorosamente eseguite, propiziatrici (attesa) ed evocatrici (ricordo) del successo delle azioni precedentemente consolidate, cfr. A. Gehlen, *L'uomo delle origini e la tarda cultura*, cit., § 38.

³⁰⁶ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p. 199.

coscienza che riduce il corpo a oggetto tra oggetti, si parte dal corpo come da quel veicolo che introduce al mondo, perché al mondo originariamente dischiuso³⁰⁷.

La coscienza, quindi, scaturisce dalla percezione e dall'interruzione di meccanismi automatici che regolano il rapporto organismo-ambiente, ossia dalla sospensione dell'energia pulsionale³⁰⁸, che viene convertita o dislocata per l'esercizio di funzioni al servizio della vita. Fondamentale, nell'elaborazione gehleniana della teoria della coscienza, il *Traité de Psychologie générale* (1946) di Pradines:

Pradines rapporta la coscienza percipiente a due funzioni vitali elementari, cioè al 'bisogno' e alla 'difesa'. Gli stimoli (*stimulations*) del bisogno sono legati all'anticipazione di un assente oggetto di appagamento, dalla cui presenza, dal cui possesso o consumo sono soddisfatti; [...]. Gli stimoli della difesa sono in primo luogo gli effetti che oggetti presenti generano direttamente sull'organismo, e il cui allontanamento libera l'organismo. [...] Pradines assume che la capacità di avvertire il dolore sia sorta come contraccolpo (*répercussion*) della differenziazione sensoria, a quella irritabilità originaria, e presuppone l'intelligenza già negli strati più bassi della percezione³⁰⁹.

Il ricorso alla psicologia di Pradines costituisce il contraltare di un'assunzione di carattere filosofico. Così come in Bolk, Schindewolf e Portmann Gehlen cercava un sostegno a favore della tesi dell'essere manchevole, mutuata da Herder, così ora nella teoria dell'origine della coscienza dalla percezione di Pradines egli rintraccia la possibilità di dimostrare empiricamente le tesi schopenhaueriana della coscienza come epifenomeno della corporeità agente, come funzione volta alla promozione della vita:

La formula generale suonerebbe così: la coscienza, volta all'esterno, è anzitutto un espediente al servizio della perfezione del processo organico, e dunque, per sua essenza, incapace – né è a ciò determinata – di conoscere questo processo. Il vero scopritore di

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 200.

³⁰⁸ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo*, cit.: «La teoria, di cui J. M. Baldwin, Bergson, Dewey e altri sono stati i fondatori, del rapporto della coscienza con l'*inibizione* del processo vitale poggia su diversi fatti. Sul fatto, innanzitutto, che in un essere vivente *dotato di movimento* la percezione lavora palesemente nel senso di una 'traslazione anticipata' della reazione sulla cosa lontana e non ancora a distanza di collisione o pericolosa. In secondo luogo, sul fenomeno generale per cui processi di ogni genere inconsciamente automatizzati e funzionanti con sicurezza divengono coscienti solo allorché non si svolgono più senza intoppi, fluidamente. Possiamo infine constatare in ogni momento che impedimenti inattesi delle nostre azioni fanno sorgere una riflessione: "La riflessione appare come lo shock di ritorno del riflesso bruscamente inibito", dice Pradines» (p. 95).

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 96.

questa formula è Schopenhauer [...]. A un certo grado di complicazione del processo vitale – in quanto cioè esistano esseri *dotati di movimento* – sorge la coscienza, in primo luogo come percezione e sulla base delle complessive condizioni organiche, il che ne implica l'inderivabilità, per essenza, da sé medesima. La sua prestazione, del tutto palesemente è nella sua teleologia in ordine allo svolgersi di processi vitali complicati e soggetti ad ardue condizioni. [...] anche le prestazioni simboliche superiori della coscienza sono messe a partito per rendere possibili processi vitali superiori di direzione, subordinazione e cooperazione³¹⁰.

Possiamo intendere la coscienza come uno spazio di gestione delle instabilità, un luogo dove l'indeterminato, ossia la ricchezza vitale che si esprime nella relazione uomo-mondo, perviene a determinazione mediante la simbolizzazione e l'elaborazione linguistica, che prelude poi alle operazioni di carattere discorsivo, logico, rappresentativo. Tutti i movimenti certi del proprio successo, che si svolgono fluidamente, si automatizzano ed escono dal dominio della coscienza: in essi ormai la circolarità dell'agire si svolge senza interruzioni né sospensioni, per cui l'energia vitale viene direttamente impiegata nella realizzazione di un movimento, senza essere precedentemente elaborata, convertita o dislocata su altre mete.

Se la coscienza nasce rivolta all'esterno è perché lo spazio vitale in cui essa si insinua è costituito dall'identificazione nell'alterità, ossia nell'estraneazione, nell'avvertimento esterno di un movimento che ha origine dall'interno: l'intenzionalità. Il nostro *interrogare* le cose, il modo esclusivamente umano di rivolgere loro la parola, facendole oggetti di attese anticipatrici, presume la capacità umana di trasporsi nell'altro, atto con cui si coglie, come per Fichte, l'io e il non-io insieme. Questo 'assumere il ruolo dell'altro' è un concetto riconducibile anche alla filosofia di Mead, il cui *Mind, Self and Society* (1934) è da Gehlen citato spesso³¹¹, sia ne *L'uomo* sia negli altri scritti antropologici:

George H. Mead [...] ha mostrato in modo persuasivo come il trasporsi in altri (*to take the role of the other*), cioè l'assumere la risposta dell'altro già nel proprio comportamento verso di lui, sia la funzione fondamentale in cui il Sé si distingue da se stesso e si profila in sé di fronte all'altro, la funzione in cui dunque si sviluppa l'autocoscienza: "Per un comportamento razionale è necessario che l'individuo acquisisca un atteggiamento oggettivo e impersonale nei propri confronti, che diventi per se stesso un oggetto...Egli

³¹⁰ *Ibid.*, p. 98.

³¹¹ Si veda in particolare la dettagliata relazione sulla formazione dei simboli significanti in *Mind, Self and Society* ne *L'uomo*, cit., p. 301.

fa esperienza di se stesso come di un Sé ovvero individuo non direttamente o immediatamente, non divenendo un soggetto per se stesso, bensì solo in quanto divenga per se stesso un oggetto, precisamente come altri individui sono oggetti della sua esperienza. E diviene un oggetto per se stesso soltanto assumendo l'atteggiamento di altri individui verso di lui all'interno di un ambiente sociale»³¹².

L'atto del trasporsi nell'altro è rintracciabile nel richiamo, una delle radici del linguaggio, che introduce la dimensione intersoggettiva dell'umana esistenza, declinando lo schema A-R sull'alterità specifica di altri uomini, mentre inizialmente, come struttura della motricità, esso si configura come il peculiare intrattenimento sensomotorio con le cose dell'uomo, dove il ritorno della percezione sensibile produce intensificazione e autoelaborazione del movimento successivo. Con la nascita del linguaggio, si attua il passaggio dal suono meramente comunicativo al simbolo significante, sempre socialmente condizionato. Il significato del simbolo evoca nell'individuo che lo estrinseca lo stesso atteggiamento che esso evoca nell'individuo che lo ascolta: in questo modo l'individuo che parla può prefigurarsi la reazione di chi ascolta, trasponendosi in lui. Se un gesto sonoro diventa un simbolo significante è perché ha suscitato nell'individuo che ascolta le stesse risposte dell'individuo che lo ha prodotto.

La nascita della coscienza si situa dunque nell'identità originaria tra il sé e l'altro, nel trasferire se stessi negli altri: solo in questo modo il sé può 'vedersi', solo dall'esterno, solo dopo essersi fatto altro da sé, ossia solo dopo essersi riflesso nello specchio del proprio io, al pari degli oggetti esterni. Il trasferirsi in un altro implica l'obiettivarsi, l'estraniarsi, l'avere-se-stessi. Se in Scheler l'atto di autotrascendimento deriva dallo spirito, che sublima le energie vitali per realizzarsi nella storia concretizzando idee e valori, e in Hegel costituisce quel 'travaglio del negativo' indispensabile per il raggiungimento della sintesi, ossia la piena autocomprensione dello spirito, in Gehlen il farsi altro da sé dell'io non è connotato in senso etico, né prelude al perseguimento di un maggiore grado di autocomprensione dell'io.

L'estraniarsi dell'io costituisce per Gehlen un atto necessario per il compimento della relazione comunicativa con il mondo e gli altri, relazione a sua volta indispensabile per la sopravvivenza stessa dell'uomo, essendo egli il vivente che può vivere solo nell'eccentricità, nella danza con cui si allontana costantemente dal suo centro. L'identità dell'io è di carattere relazionale nel senso che non esiste al di fuori di questa estraniamento,

³¹² *Ibid.*, p. 245.

perché se la soggettività non potesse distinguersi da se stessa, ossia vedersi dall'esterno, come se fosse qualcosa d'altro da sé, essa non potrebbe distinguersi dal mondo, non potrebbe *riconoscere* il suo io e al contempo il non-io. L'estraniamento, però, non neutralizza l'angoscia originaria, la minaccia costante di rifluire nell'indeterminato delle potenze vitali, nella primordiale indistinzione tra soggetto e oggetto. Nessuna sintesi ricomponesse la lacerazione della coscienza, che è anzi una funzione fondamentale al servizio della vita. I contorni della coscienza corrono lungo la linea tesa tra la centralità di un organismo al cui interno il mondo concretesce e l'eccentricità del vedersi visti dagli occhi degli altri, ossia vedere i contenuti della nostra interiorità dispiegarsi nel mondo esterno come se non fossero nostri.

La coscienza resta dunque sospesa tra queste due polarità, l'interno e l'esterno, percorre lo spazio che le separa e al tempo le unisce, ed è in questa tensione che l'unità dell'io si costituisce e si mantiene. L'esito di questo movimento non conduce al riconoscimento in sé da parte dell'io di tutta la realtà: l'io di Gehlen non è assoluto e il mondo non è una sua rappresentazione. Se lo fosse, non si darebbe la datità originaria del mondo rispetto all'io, dunque non si verificherebbero, nell'umana esperienza, la co-determinazione reciproca tra soggetto e oggetto nello schema appello-risposta e la reciproca convertibilità di interno ed esterno, condizioni grazie alle quali l'uomo può vedersi crescere nel mondo e vedere il mondo crescere dentro di sé.

3.4 La coscienza empirica e la coscienza metafisica

Così come nella determinazione della natura e dei compiti dell'antropologia filosofica Gehlen si preoccupava di specificare l'orizzonte teoretico entro il quale situare le sue indagini, così, nell'espone le sue considerazioni circa le scienze dello spirito, con cui il progetto di un'antropologia filosofica rinnovata costantemente si confronta, nell'edizione de *L'uomo* del 1950 si sofferma a chiarire l'originalità della sua posizione. Il presupposto da cui muove la sua argomentazione è che l'analisi dell'umana esperienza procede per cerchi concentrici, con cui gradualmente si distanzia dal centro: partendo dalla dinamica della percezione sensibile l'antropologia giunge verso la disamina di funzioni superiori, come il linguaggio, la conoscenza e l'immaginazione, quest'ultime dominio specifico delle scienze dello spirito. Ricondurre queste funzioni a complessificazioni di realtà organiche sarebbe però una *diminutio*: per Gehlen la sfera del biologico non si esaurisce nel semplice processo di sviluppo della vita ma comprende la totalità delle relazioni che si danno tra l'uomo e le cose e tra queste e lui di riflesso. In questo modo l'antropologia filosofica ha rielaborato l'orizzonte categoriale con il quale l'uomo si autocomprende nella sua relazione con il mondo:

Noi abbiamo dunque sviluppato, per esprimerci nel linguaggio della nuova ontologia, alcune delle categorie generali dell'essere-uomo, quelle in particolar modo che 'percorrono' l'intera stratificazione, cioè categorie quali esonero, azione, disposizione (*Verfügung*), comunicazione e così via³¹³.

Tuttavia, pur intendendo il biologico nel suo senso più ampio, quindi comprensivo dell'intera stratificazione delle azioni umane, da quelle sensomotorie a quelle spirituali, esso risulta pur sempre un concetto troppo ristretto per potervi includere l'originaria pienezza dello spirito. Per Gehlen lo spirito non è, come per Scheler, sostanzialmente diverso rispetto alle forze vitali, tutt'altro: è anch'esso espressione della vita, nella sua potenza e pienezza originaria, capace, come per Nietzsche, di rivolgersi su se stessa in virtù della circolarità riflessiva dell'esperienza, di curvare contro di sé mediante l'atto ascetico, che sposta l'energia pulsionale canalizzandola verso un fine *più alto*, ossia spostandola su un grado più alto di sviluppo del sé. D'altronde, lo stesso Scheler aveva considerato l'atto spirituale come un 'salto' verso un grado maggiore di essere e valore,

³¹³ A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 428.

e peraltro nell'ultima fase del suo pensiero, definita panenteista, aveva attenuato la distinzione *Geist-Drang*, ritenendoli espressioni di un medesimo fondamento (*Weltgrund*) che informa di sé il mondo attraverso la storia. Lo spirito, essendo la manifestazione più alta della vita, ossia quella che ha raggiunto il massimo grado di esonero dalla pressione che essa impone, affonda le sue radici nel biologico, ma al contempo, si dispiega verso l'esterno, incrociandosi con altri spiriti e sviluppandosi in rapporto a questi. Pur sorgendo dalla medesima fonte vitale, lo spirito a un certo grado del suo sviluppo si emancipa dalle pulsioni, esprimendosi non più in diretto rapporto con queste, ma con motivi e fini che gli sono dati dall'esterno, ossia dagli altri. I contenuti oggettivi dello spirito sono, perciò, di natura *sociale*.

[...] religione, arte, diritto, tecnica, eccetera, considerati dal punto di vista scientifico, sono fatti *sociali*. I grandi fenomeni collettivi del mondo storico-sociale sono da tempo indagati da scienze particolari che hanno raggiunto un alto grado di sviluppo e che recentemente, han preso ad avvalersi in misura crescente di metodi sociologici. La relazione, che si è così instaurata tra le istituzioni sociali da un lato e le configurazioni storiche dello spirito oggettivo dall'altro, può avere in certi casi un'applicazione assai estesa e apportare conoscenze di per sé illuminanti³¹⁴.

L'antropologia filosofica non può indagare fenomeni di natura sociale, poiché il suo oggetto di indagine consiste proprio in ciò che resta invariato del comportamento umano nel mutare delle circostanze storico-sociali. L'antropologia filosofica cerca di individuare continuità e invarianza nelle strutture dell'umana esperienza (esonero, comunicatività, disponibilità, ecc.), impegnandosi nel portare a determinazione ciò che è originariamente indeterminato, il darsi caotico e mutevole della vita. Le scienze dello spirito, invece, si indirizzano verso ciò che si trasforma, ciò che varia proprio con il variare delle circostanze storico-sociali, ossia i prodotti dello spirito (morale, diritto, religione), i quali, pur legati alle pulsioni, ossia al mondo interno, si rivolgono verso il mondo esterno e concregono nelle strutture sociali. Intendendo questi prodotti dello spirito come 'sistemi direttivi', ossia come complessi di norme capaci di orientare e modellare il comportamento, Gehlen sostiene che essi possono essere oggettivamente e scientificamente compresi solo in rapporto alle istituzioni sociali in cui si incarnarono e vissero.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 429.

Per questo motivo, non è possibile porre un legame diretto tra pulsione e azione spirituale, come se tutte le manifestazioni culturali dell'umanità altro non fossero che 'riflessi' di spinte pulsionali. Occorre indagare, se si vuole tener fermo a un presupposto saldo e oggettivo, la dimensione sociale in cui arte, religione, diritto, morale, concretamente si sviluppano.

Fino alla terza edizione de *L'uomo*, Gehlen aveva istituito una connessione diretta tra l'immaginazione e la religione, ossia tra la dimensione soggettiva e uno dei sistemi direttivi.

L'avevo fatto [...] nel senso che assumevo l'*immaginazione* come una forza teogonica e identificavo la *funzione* di tale immaginazione creatrice di divinità nello strappare l'uomo all'instabilità, alla precarietà e all'impotenza³¹⁵.

L'interesse fondamentale della filosofia gehleniana consiste, infatti, nel portare a ordine e distinzione ciò che si dà in modo confuso e indeterminato nell'esperienza, perciò ogni funzione umana, da quelle sensomotorie a quelle spirituali, si impegnano a ricondurre entro strutture d'ordine obiettive e scientificamente osservabili i contenuti dell'esperienza umana, frutto di una relazione con il mondo unica in natura, dove all'immediatezza dell'istinto si sostituisce la riflessione che scaturisce dall'azione e su di essa retroagisce sotto forma di sistema direttivo. Perciò Gehlen poneva in risalto l'effetto retroattivo delle rappresentazioni religiose con la sfera delle pulsioni naturali. Tuttavia, in questo modo «ne conseguiva una sorta di 'cortocircuito', l'esclusione dell'intero mondo delle istituzioni sociali, alle quali invece essenzialmente si riferiscono i sistemi direttivi³¹⁶.

Tra gli autori che hanno spiegato l'origine della religione ricorrendo alla sfera delle pulsioni naturali Gehlen cita il teologo Karl Beth, autore di *Religione e magia nei popoli primitivi* (1914), per cui la religione sarebbe un'affermazione dell'impulso vitale, il quale, per legittimare e fondare la sua esistenza, riconosce una potenza extraempirica cui si dà umilmente e fiduciosamente. A lui affianca Scheler e Bergson, citando rispettivamente *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928) e *Le due fonti della morale e della religione* (1934). Entrambi collegano la nascita della religione alla sfera biologica dell'uomo, che, mentre per Scheler è da rintracciare nell'esuberante fantasia umana, nel suo popolare di entità di ogni genere questa sfera dell'essere, così da offrire ripari e puntelli al divenire

³¹⁵ *Ibid.*, pp. 429-30.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 430.

del sé, al suo farsi autocoscienza, per Bergson è da individuare nel «movimento di compensazione, che dalle profondità del vitale bilancia i pericoli dell'intelligenza, quasi, come egli dice spesso, una misura difensiva della natura contro le possibilità biologicamente dannose che sono insite nell'intelligenza»³¹⁷. Scheler e Bergson concordano nel ritenere che il processo di sviluppo della coscienza prosegua in una direzione contraria alla vita, pur sorgendo dalla vita stessa, proprio perché l'uomo è in grado di curvare l'energia pulsionale e direzionarla su se stesso mediante la riflessione e l'autotrascendimento. La volontà di dominio insita nella vita, al cui servizio sta l'intelligenza, può infatti ritorcersi contro la vita stessa, annichilandola, dissolvendola in puro nulla. La coscienza strumentale, avvalendosi del pensiero tecnico-scientifico fa dell'uomo il signore della natura, ponendo la vita al suo servizio, ma in questo modo opera la scissione tra l'individuo e la vita stessa, di cui egli non è che una delle sue manifestazioni. L'ipertrofia della tecnica, che fa dell'uomo un oggetto tra oggetti, esige dunque un correttivo: il sorgere di rappresentazioni che ristabiliscono l'equilibrio uomo-natura, compromesso dall'azione perturbatrice dell'intelligenza. In queste tre argomentazioni Gehlen scorge uno schema comune: i contenuti dello spirito sono considerati come manifestazioni oggettive della vita teleologicamente strutturate. Diritto, morale e religione sono organizzazioni sociali volte alla conservazione e alla prosecuzione dell'esistenza umana, sistemi direttivi finalizzati al «superamento del soggettivo sentimento di impotenza»³¹⁸.

Tuttavia, considerandone il legame con la struttura organica, ossia collegando in modo diretto il fine dei prodotti culturali con i fini della vita, si opera un'indebita riduzione della vita dello spirito, confinata nell'ambito biologistico, dove la dimensione sociale scompare completamente. Rispetto alle manifestazioni del diritto, della morale e della religione la coscienza umana, nella sua sete di dominio, con cui riduce ogni cosa a oggetto di conoscenza, assume un atteggiamento di carattere strumentale: ossia le considera come fatti neutri, scientificamente osservabili, da indagare con la stessa distanza e imparzialità con cui si analizzano i fenomeni della natura. La coscienza che assume questo distacco emotivo dai fenomeni culturali si dice 'oggettiva' o 'empirica', proprio perché considera i contenuti dello spirito come 'fatti storici', soggetti alla mutazione delle circostanze storico-sociali.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 431.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 432.

Tra una coscienza, alla quale i contenuti religiosi, morali o giuridici appaiono in quella singolare posizione intermedia tra essere e dover essere, che loro inerisce finché essi sono nel contempo categorie della concezione del mondo e principi strutturali di istituzioni, e una coscienza in cui *questi stessi* contenuti sono oggettivati a rappresentazioni e perciò, al tempo stesso, vissuti come soggettivi e revocabili, corre una straordinaria differenza³¹⁹.

La coscienza empirica si articola in diverse configurazioni. La sua prima manifestazione è di carattere strumentale, ossia interagisce con la natura ponendola al proprio servizio. Divenendo signore e dominatore della natura, l'uomo rivolge la stessa volontà di sapere verso se stesso e i contenuti della morale, della religione, del diritto, facendone il vasto, ricco e complesso ambito delle scienze dello spirito. Così, dalla volontà di sapienza e potenza propria della coscienza strumentale, fondata sullo studio scientifico della natura, sorge, come epifenomeno, la coscienza storica, che si propone elaborare criteri di scientificità per lo studio dello spirito, una realtà non da spiegare ma da comprendere. Gehlen nel § 44 de *L'uomo* riporta un carteggio tra Dilthey e il conte di Yorck, dove il filosofo auspica che una profonda comprensione della realtà storica contenuta nelle scienze dello spirito possa ridestare nell'uomo la fede in principi e valori capaci di guidare l'agire dell'uomo. «Uno dei motivi di questo complicato e oscuro studioso è l'intento di mettere a frutto la “comprensione” del mondo storico, sì da acquisire “interiore certezza”, “fini stabili” e l'energia per dare “configurazione alla vita”»³²⁰.

Il tentativo operato dalla coscienza storica è però destinato a fallire, poiché «nella psiche moderna, iperconsapevole e isolata, tutti i contenuti diventano sì consapevoli, ma nella sfera dell'opinare e del rappresentare e proprio per questo vengono reificati e depotenziati, pressoché svuotandosi di motivazione»³²¹. La cultura, diventando ipertrofica, ossia troppo ricca e differenziata, troppo esonerata da punti di contatto con il mondo, da fonti vitali, motivazioni e scopi ultimi dell'agire fa della coscienza, come per Madame de Staël, *sujet de fiction*. La sovranità dello spirito è solo apparente, poiché di fatto essa depotenzia la vita. La coscienza storica interviene solo dopo che la coscienza strumentale abbia percorso fino in fondo tutti i gradi del suo sviluppo, generando l'illusione nell'uomo di poter dominare oltre che il mondo della natura, tramite la scienza e la tecnica, anche il mondo dello spirito, attraverso la riflessione e la comprensione. La coscienza storica a sua volta degenera in relativismo etico, poiché le diverse visioni del

³¹⁹ *Ibid.*, p. 433-34.

³²⁰ *Ibid.*, p. 434.

³²¹ *Ibid.*, p. 437.

mondo, rapportate alle loro differenti realtà storiche, conquistano ognuna la propria legittimità e così

La pluralità, la contraddittorietà anzi delle religioni, delle morali e dei sistemi giuridici, che fuor d'ogni dubbio si è venuta profilando con la coscienza empirica, entra in collisione con quanto resta della persuasione che una sola sia la verità possibile, persuasione ancor radicata nella coscienza metafisica³²².

La coscienza empirica, che, come suggerisce la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, si divide in strumentale e storica, si contrappone alla coscienza metafisica e ideativa, che è del tutto ascientifica:

L'essenziale tratto comune alla coscienza strumentale e alla coscienza storica sono il loro non poter porre scopi ultimi e il fatto che da esse non scaturiscono comportamenti in cui *si tenga fermo* a scopi ultimi. In senso stretto la coscienza storico-psicologica può esser fatta risalire a una trasformazione della vita interiore indotta dalla decadenza delle istituzioni e alla disintegrazione sociale, di contro alla quale rappresenta una dinamica di compensazione. Tale disintegrazione è stata a sua volta alimentata dallo scatenarsi senza limiti dell'atteggiamento strumentale³²³.

L'età postmoderna è quindi per Gehlen attraversata da un conflitto tra quanto resta della coscienza ideativa, del suo porre sistemi direttivi dell'agire, ossia scopi e valori che orientano e illuminano come stelle il precario cammino dell'uomo nel mondo, e la coscienza storica che nel suo legittimo tentativo di dominio del mondo, generato come compensazione della carenza organico-istintuale, finisce con il relativizzare ogni possibile percorso, lasciandolo alla fioca luce di idee e valori al tramonto. All'assolutezza di idee-valori, la coscienza empirica sostituisce la relatività, alla fede l'analisi obiettiva. I contenuti dello spirito sono per la coscienza ideativa *medium* dei motivi, ossia propongono motivi scatenanti che liberano l'agire in direzione di uno scopo, per la coscienza storica essi sono oggetti di analisi scientifica, come la natura lo è per la scienza. Nessuna delle strade intraprese dalla coscienza storica è percorribile, se il fine è quello di

³²² *Ibid.*, p. 438.

³²³ *Ibid.*, p. 439.

rendere conto e ragione delle istituzioni oggettive poste in essere dalla coscienza ideativa e delle categorie ontologiche che vi sono insite.

Così come per l'antropologia filosofica Gehlen ha elaborato un sistema concettuale per l'analisi dell'uomo inteso come *essere che agisce*, così per la filosofia delle istituzioni mette a punto un complesso di categorie per l'analisi dell'uomo inteso come *essere sociale*. Le scienze etnologiche e sociali sono idiografiche, per cui, nella descrizione di una singola società e cultura non pervengono ad asserzioni generali; le visioni del mondo proprie di una determinata cultura sono piuttosto oggetto delle scienze dello spirito, che, insieme all'etnologia e alla sociologia, rientrano nel dominio della coscienza storica. Essa, in epoca postmoderna, è entrata in una fase di proliferazione che corre parallela a quella della coscienza tecnico-strumentale, per cui si smarrisce tra una rappresentazione e un'altra, disperdendosi nella descrizione psicologizzante e nel relativismo dei valori. Nemmeno la strada indicata da Bergson è percorribile, perché si propone di comprendere i sistemi direttivi in base a una *soggettiva conformità a uno scopo*, perdendo di vista la dimensione sociale in cui si radicano e si incarnano le istituzioni. Queste possono essere comprese solo se si getta luce innanzitutto sulla coscienza ideativa, la cui energia creativa si rivela nella fondazione delle istituzioni, che per loro essenza si incarnano su una idea direttrice, un'idea-forza, che guida il comportamento verso fini più alti, i quali trascendono l'orizzonte della soggettività e si rivolgono verso la dimensione intersoggettiva.

Una delle poche forme culturali cui va attribuito un significato universalmente umano è il *totemismo*, o culto sociale di un animale. Essendo un comportamento trasversale a più culture, esso deve essere analizzato non in relazione a finalità primarie soggettive, quindi non in diretta connessione con la sfera pulsionale individuale, e nemmeno in relazione alla singola cultura del popolo che lo pratica. Il totemismo deve essere studiato nelle sue caratteristiche universali e oggettive, in questo modo sarà possibile individuare le categorie ontologiche che fondano il comportamento sociale dell'uomo. L'animale totemico è considerato l'antenato del gruppo e a questo gruppo è di solito interdetto di ucciderlo o di cibarsene. Il gruppo si identifica con l'animale-totem, ossia si traspone nella rappresentazione di questo animale: questo è il grande rilievo antropologico della scoperta di Mead, che individua la nascita della coscienza nell'identificazione del soggetto in un'alterità. Tutti i membri del gruppo si identificano in uno stesso non-io, fissando in questo modo la reciprocità dei loro rapporti in una terza entità. L'autocoscienza dell'oggettiva unità del gruppo si realizza dunque sempre in modo

indiretto, ossia mediante il trasporre in un altro: prima ancora di assurgere a concetto essa è vissuta in questa attuazione mimica.

Si ingenera così, forse per la prima volta nella storia dell'umanità, una coscienza della comunità oggettiva grazie appunto all'identità dell'autocoscienza di tutti. A questo contenuto intrinseco, che si è sviluppato sin dentro le religioni transnaturali, la coscienza moderna difficilmente riesce, a quanto sembra, a tener fermo, giacché piuttosto le sue forme più avanzate, diversamente da allora, isolano necessariamente il singolo. Nello stadio preistorico del quale stiamo parlando, questa fase quanto mai progressiva fu quella dell'autocoscienza che prese appunto a svilupparsi e che poté realizzarsi soltanto partendo dall'esterno, mercé un'incorporazione in un'alterità. Poiché l'autocoscienza di tutti s'intersecava in uno stesso punto di riferimento esterno, nacque di qui la coscienza dell'oggettiva unità del gruppo, sedimentandosi plasticamente nell'idea della comune discendenza dallo *stesso* animale³²⁴.

Le strutture produttive della coscienza producono di continuo oggetti su cui si orienta il bisogno di obbligazione insito nell'uomo. L'inesauribile eccesso pulsionale costituisce un rischio costante per l'unità del sé, poiché la espone costantemente al pericolo di disintegrazione, di dispersione nella molteplicità dilagante delle sue sensazioni, volizioni e rappresentazioni. Il bisogno di obbligazione dell'uomo prevede atti di autolimitazione e autoinibizione, ossia atti di natura *ascetica*, con cui l'uomo prende posizione verso se stesso, ossia contro se stesso, e al contempo verso l'esterno, imponendosi un comportamento specifico in luogo di un altro parimenti possibile. La riduzione degli istinti nell'uomo, che è il contraltare della sua coscienza e della sua plasticità pulsionale, comporta infatti una profonda carenza di meccanismi inibitori autenticamente istintivi. L'*ascetismo* consiste perciò in una manifestazione fondamentale del bisogno umano di prendere posizione verso se stesso e al contempo verso l'esterno.

Le esperienze di obbligazione vissute dalla coscienza protomagica si collegano a un 'oggetto di appello' *esterno*, in questo caso all'animale-totem, e trovano qui il punto di avvio per un comportamento ascetico consistente nel porre un'inibizione: è interdetto uccidere e mangiare l'animale-totem³²⁵.

³²⁴ *Ibid.*, p. 444.

³²⁵ *Ibid.*, p. 445.

Considerando il comportamento obbligato dal punto di vista della coscienza storica, esso apparirà come solo uno dei comportamenti possibili, il suo valore in sé si smarrirà nel relativismo della coscienza. Assumendo invece una prospettiva filosofica, ossia avvalendoci di determinate categorie ontologiche, in particolar modo dell'opportunità oggettiva secondaria, l'agire che abbia in sé la qualità della doverosità verrà invece considerato un agire *esclusivo*, che cresce sull'attiva inibizione di altre possibilità. Nel caso dell'animale-totem, l'interdizione a ucciderlo e cibarsene produce un'opportunità oggettiva secondaria perché, essendo l'animale identificato con il gruppo, tale divieto si estende su tutti i suoi membri: in questo modo l'umanità supera l'antropofagia, pervenendo a un ulteriore livello di stabilità. Si sono così delineate nuove categorie per la comprensione dell'agire sociale dell'uomo: incorporazione, autocoscienza indiretta, indiretta coscienza di gruppo, asceti e l'altro Io, ossia l'originario creatore (in questo caso l'animale-totem come capostipite).

Nel comportamento ideativo non strumentale, ossia in certi atti che l'uomo compie contro determinate sue pulsioni, è possibile rintracciare l'imposizione di scopi e obbligazioni ritenuti fine a se stessi, ossia validi 'per sé'. Il dovere non è strumentale, non è costruito secondo la formula dell'imperativo ipotetico: l'opportunità che da esso scaturisce è 'secondaria', ossia si manifesta in modo non intenzionale. L'assolvimento di un obbligo non è funzionale rispetto a uno scopo, è un atto di fede, dunque fine a se stesso e disinteressato:

Solo allorché, nella cura di animali-totem e di piante-totem, tali culture contrassero disinteressate (*zweckfrei*) obbligazioni verso il vivente, 'colsero' opportunità che permisero di istituzionalizzare la nutrizione a struttura permanente, di renderla stabilmente un processo metaindividuale³²⁶.

La stabilizzazione del sé, individuale e sociale, si compie dunque attraverso il trasporre in un altro, l'identificarsi in un non-io co-originario rispetto all'io; il porre entro strutture d'ordine la caotica multiformità dell'esperienza, esposta costantemente alla minaccia di fallimento, dolore e morte avviene sempre attraverso la mediazione di un'alterità in cui l'io riconosce se stesso e al contempo la totalità delle relazioni che lo legano al mondo e agli altri uomini.

³²⁶ *Ibid.*, p. 450-51.

3.5 La coscienza ascetica

Pubblicata nel 1956, *L'uomo delle origini e la tarda cultura* costituisce un'importante raccolta di tesi e risultati filosofici di ricerche compiute sulle forme socioculturali dell'umanità arcaica, finalizzata alla comprensione del ruolo delle istituzioni e delle regole comunitarie vigenti nella società contemporanea. Per l'analisi dell'apparato istituzionale e comunitario, Gehlen si serve dei risultati dell'antropologia culturale e dall'etnologia, che offrono un ampio materiale sulla storia dei miti e delle religioni delle culture antiche. L'analisi delle istituzioni sociali costituisce, nel percorso filosofico gehleniano, il culmine del pensiero antropologico, che, consapevole di dover analizzare non più solo l'esperienza *dell'uomo che agisce*, ma *dell'uomo che agisce in società*, si avvale delle scienze sociologiche, alla cui ricchezza di informazioni forniteci occorre aggiungere un correttivo filosofico. Come nell'edificazione del paradigma antropologico Gehlen ha sintetizzato la molteplicità dei risultati offerti dalle scienze biologiche e dalle ricerche condotte sul comportamento animale, così nella costruzione della teoria delle istituzioni egli ha rielaborato l'enorme quantità di studi sociologici alla luce di un sistema unitario di categorie filosofiche: asceti, opportunità oggettiva secondaria, identità gruppo-totem, le quali si comprendono pienamente alla luce della teoria dell'uomo sviluppatasi nel decennio 1940-50.

A causa della propria carenza di specializzazione organico-istintuale, che comporta una sovrabbondanza pulsionale difficile da gestire, l'essere umano è costretto dalla sua stessa costituzione fisiologica a crearsi una "seconda natura", ossia la sfera della cultura, che gli consente di edificare strutture simboliche ed esoneranti in assenza delle quali non gli sarebbe possibile agire e quindi stabilizzare la sua esistenza. La cultura comprende il complesso delle realizzazioni ideali che l'uomo ha prodotto per orientarsi in un mondo dove la sopravvivenza è una quotidiana conquista: la tecnica, le istituzioni, la religione, il diritto, l'arte, la morale sono le condizioni indispensabili con cui l'uomo può perpetuare il suo esistere nella stabilità.

L'intera costituzione dell'uomo abbraccia ambiti per natura instabili, plastici e variabili. Gli istinti despecializzati, le azioni che mutano con l'apprendimento e il linguaggio (compreso il pensiero che in esso si svolge) sono esempi di questo tipo di sfere di un possibile regno in formazione pressoché irrepresentabile, all'interno del quale si possono circoscrivere unità stabilizzate. [...] La questione si può porre anche così: come

può un essere svincolato dall'istinto e tuttavia attraversato da un eccesso di pulsioni, libero dalla servitù dell'ambiente e aperto al mondo, stabilizzarsi?³²⁷

L'uomo delle origini e la tarda cultura evidenzia immediatamente l'orientamento conservatore del filosofo: secondo Gehlen, infatti, la costituzione della società prevede, sin dai primordi, la fissazione di forme inibitorie stabili dal carattere sempre restrittivo, come la divisione del lavoro, la famiglia, il diritto, ecc. Queste forme di organizzazione sociale, consolidandosi nel corso dei secoli attraverso l'abitudine e la prassi, si sono depositate sulla struttura della nostra coscienza e hanno orientato le nostre pulsioni e i nostri bisogni. Le forme inibitorie e restrittive della società, però, sono sempre a rischio di disgregazione a causa del disordine pulsionale cui l'essere umano è soggetto (essendo egli l'unico essere vivente privo di adattamento organico a un determinato ambiente), perciò per durare nel tempo esse necessitano di contenimenti esterni che sono dati dalle istituzioni. In assenza di istituzioni stabili e durature l'uomo regredisce rapidamente allo stato di natura, rischiando di degenerare sotto la pressione delle proprie pulsioni: «civiltà indisturbate degenerano sempre a partire dall'interno. [...] il piacere e il di più di vita sono diventati diritti che si pretendono; [...] la forza morale e spirituale non vale più a porre un limite al superfluo e al già detto»³²⁸.

Così come l'azione, che rappresenta l'unità di natura e ragione, sorge dalla sospensione dell'eccesso pulsionale, che sposta e canalizza l'energia vitale verso scopi liberamente pianificati, così le istituzioni nascono in virtù di un atto ascetico di autosuperamento, che impone ordine e misura nella conduzione dell'esistenza. La stabilità delle istituzioni dipende proprio dal grado di sviluppo della coscienza ascetica, che rielabora le spinte pulsionali dirigendole verso l'esterno: questi flussi di energia vengono poi convogliati e trasposti su un'alterità, un non-io, in cui il gruppo si identifica e da questa identificazione ricava ulteriori norme inibitrici e regolatrici del comportamento sociale. Dall'antropologia filosofica alla teoria delle istituzioni, Gehlen si tiene ben fermo a due presupposti fondamentali: innanzitutto l'esperienza umana, individuale e collettiva, si configura come un portare a ordine e determinazione l'indeterminato delle potenze vitali, della natura in lui e fuori di lui, in secondo luogo, tale operazione, di carattere culturale, si realizza in modo mediato e indiretto, ossia attraverso l'identificazione dell'io in un'alterità, poiché soltanto nel suo farsi altro da sé l'individualità conquista la sua

³²⁷A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), *L'uomo delle origini e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, tr. it. Mimesis, Milano 2016, p. 58.

³²⁸*Ibid.*, p.114.

coscienza. Il divenire della coscienza nel paradigma filosofico gehleniano non perviene ad alcuna sintesi onnicomprensiva, poiché la precarietà, l'incompiutezza e la manchevolezza dell'uomo sono ineliminabili. La coscienza per Gehlen non può giungere all'assoluto, alla consapevolezza di essere tutta quanta la realtà: piuttosto, essa degenera in una dimensione ipertrofica dove ogni motivazione dell'agire scompare, la vita diventa rappresentazione e l'io soggetto di finzione. Inoltre, in Gehlen la fase dell'alienazione, indispensabile per lo sviluppo della coscienza, diventa una condizione permanente.

La coscienza *non esiste* prima di questa trasposizione nell'altro, non esiste prima del farsi altro da sé: l'io nasce soltanto nel momento stesso in cui coglie un'alterità, soltanto identificandosi nell'alterità l'io si determina e si costituisce. La trasposizione nell'altro costituisce quindi il tramite necessario per la formazione della coscienza, la quale sgorga, in ultima analisi, proprio dall'atto di autolimitazione, ossia di inibizione del sé.

L'atto ascetico può essere inteso come origine della coscienza nella misura in cui esso prevede un prendere posizione verso se stessi e quindi verso l'alterità: identificandosi nell'animale-totem l'individuo prende al contempo posizione verso quell'animale (di cui è interdetta l'uccisione) e verso se stesso (di cui è parimenti interdetta l'uccisione, il che vale come obbligo di reciprocità verso gli altri membri del gruppo). Il trasporre in un altro, ossia l'identità originaria tra il sé e l'altro da sé, implica inevitabilmente un atto ascetico, poiché l'individuo comincia a rapportarsi a se stesso come se si rapportasse a un altro individuo e viceversa, imponendosi limitazioni e restrizioni comportamentali che perseguono un'oggettiva opportunità secondaria, ossia la durevolezza e la stabilità della compagine sociale.

La teoria gehleniana delle istituzioni offre una disamina delle svolte culturali della storia dell'umanità, che hanno generato nella coscienza vere e proprie modificazioni strutturali. La prima si è verificata nel Neolitico, ultimo periodo dell'età della pietra, con il passaggio dall'attività nomade della caccia e raccolta a quella stanziale agricola (dove l'adeguamento dell'uomo ai ritmi della natura impone una forma di autosuperamento); successivamente, l'avvento delle religioni monoteiste, affermando l'esistenza di un dio unico e invisibile posto nell'aldilà, ha condotto alla neutralizzazione del culto degli elementi naturali; infine, la rivoluzione industriale dell'Ottocento ha superato definitivamente i vincoli di ordine energetico-tecnologico che gravavano sulle attività produttive. Le rivoluzioni culturali determinano la formazione di nuove immagini del mondo (non necessariamente in rapporto lineare tra loro): la prima è la visione metafisica della *entente secrète* (segreta consonanza) tra tutti gli esseri, in base alla quale tra i

fenomeni umani e gli eventi naturali esiste un “nesso simpatetico”, ossia un apriori conscio e inconscio che unisce l’uomo alla natura in un rapporto di attrazione-repulsione su cui si fondano i rituali mimetici, raffigurativi, magici e sciamanici delle società arcaiche e che si instaura automaticamente dinanzi a rapporti centrali per l’esistenza umana: «uomo e donna, madre e figlio, fame e nutrizione, luna e notte, parola e risposta»³²⁹. Al mondo premagico si oppone la visione meccanicistica della natura, la cui formazione risale all’epoca illuministica greca e fa da presupposto al monoteismo in quanto religione di un dio invisibile posto in una dimensione ultramondana. La concezione rappresentativa del mondo creato da una volontà istitutrice dell’ordine cosmico e dei riti è collegata all’idea del “fare”, alla generazione materiale delle cose; infine, l’immagine di un dio che si manifesta nel *logos* o *verbum*, ossia nel comando di una volontà che si esprime attraverso la parola, è un’idea che «fu concepita in relazione all’avvento della grande sovranità, in una vera e propria svolta di portata storica mondiale attestata in Egitto»³³⁰.

L’elemento originale della filosofia delle istituzioni di Gehlen consiste nella separazione di motivazione e scopo dell’azione, in vista del porsi di un’istituzione. L’origine dell’istituzione consiste in un’associazione di interessi comuni con uno scopo definito, ma, una volta assicurato il soddisfacimento del bisogno, l’istituzione si autonomizza assumendo un valore proprio e indipendente dallo scopo per cui è nata, al punto da potersi indirizzare anche verso nuove funzioni, spinta da nuove motivazioni. Acquisendo valore autonomo e indipendente dallo scopo per cui era originariamente sorta, l’istituzione si comporta come un apriori logico, una struttura formale vuota disponibile ad accogliere nuovi contenuti, ma ciò è possibile soltanto in quanto essa costituisce la garanzia di un soddisfacimento di sfondo dei bisogni primari, da cui l’uomo si esonera progressivamente disimpegnando le proprie energie e impiegandole sotto la spinta di nuove motivazioni, che a loro volta generano nuove prassi e abitudini.

All’origine dell’istituzione vi è sempre il bisogno fondamentale di socialità, che si realizza nella forma dello scambio reciproco. La reciprocità dell’azione di scambio crea uno spazio di condivisione superiore alla mera funzione economica: nelle culture arcaiche il rapporto tra dare e ricevere era di natura simbolica, si caricava della personalità del donatore, assumendo la forma di una relazione dove le soggettività si riconoscono vicendevolmente in una dimensione paritaria. La reciprocità istituzionalizzata soddisfa il

³²⁹ *Ibid.*, p. 168.

³³⁰ *Ibid.*, p.178.

bisogno di una coesione sociale, che diventa terreno fecondo per la crescita della personalità individuale, con i relativi diritti e doveri:

Il bisogno di un vincolo sociale, di regola avvertito consapevolmente solo quando venga a mancare, viene soddisfatto primariamente in ogni campo dalla reciprocità e dalla durata di un agire stabilito. Perciò vi è l'esigenza interiore di un'invarianza del comportamento, ossia di canali di espressione in cui questo bisogno possa insieme darsi ed essere soddisfatto proprio in quanto ha a disposizione forme di azione stabilmente ereditarie, innate e invarianti. Questo tipo di garanzia è offerto in genere solo dalle istituzioni, che hanno rovesciato il proprio ruolo assumendo l'autonomia di ciò che è autentico in sé, e ora determinano a loro volta in modo univoco il comportamento umano con la divisione dei diritti e dei doveri³³¹.

Le istituzioni rendono così possibile l'equilibrio, mai definitivo, tra l'uomo e il mondo, che si presenta come un campo di infinite sorprese in cui è necessario orientarsi, disciplinando le proprie pulsioni in vista di un agire comunitario. Agire, per l'uomo, significa compiere un movimento ascetico, ossia sospendere la pressione dell'immediato, trattenerla presso di sé, neutralizzarla e creare uno spazio di libertà dove le tensioni naturali sono risolte e contenute da prassi consolidate e stabili. L'esistenza dell'uomo è perciò vincolata a una torsione innaturale dell'elemento pulsionale, che, inibito e non soddisfatto, agisce a livello potenziale, divenendo fonte inesauribile di energia produttiva. La stabilizzazione dell'agire mediante le istituzioni è perciò un fatto artificiale e in quanto tale può sempre essere distrutto, così come possono essere cancellati i sistemi giuridici, le tradizioni e l'intero apparato culturale di una civiltà. L'abbattimento delle basi su cui viene garantita la sopravvivenza umana apre la strada all'insicurezza e alla precarietà della vita, implicando la regressione verso forme dello stato di natura attraverso un rapido processo di primitivizzazione.

La posizione di Gehlen su questo punto è ferma: il rifiuto della cultura e dei suoi prodotti nasce dalla legittima insofferenza verso un eccessivo esonero dalle necessità materiali dell'esistenza e il conseguente insopportabile onere di richieste intellettuali. Se questa comprensibile repulsione si trasforma in un'incontrollabile disgregazione dei fondamenti della società civile, allora, come sostenuto dall'autore in *Prospettive antropologiche*, l'uomo ritorna alla sua primitività naturale e tutto diventa possibile.

³³¹ *Ibid.*, p. 66.

Tuttavia, l'orizzonte indeterminato delle possibilità offerte dal ritorno alla natura per Gehlen non costituisce affatto uno spazio dove recuperare l'autentica umanità, che le istituzioni e la cultura hanno corrotto. In antitesi rispetto al contrattualismo di Rousseau, l'antropobiologia gehleniana ribadisce con forza la necessità di un ritorno alla Cultura, intesa come l'unica natura possibile per un essere vivente la cui cifra esistenziale consiste nel paradosso di dover prendere le distanze rispetto alla bruta naturalità, al soddisfacimento immediato degli istinti e all'immediatezza del vivere, così da realizzare un modo di essere unico al mondo, proprio soltanto della specie umana, un modo di essere che si dà nella progettualità dell'agire, nella socialità istituzionalizzata e nella conduzione consapevole della propria esistenza. È questa eccezionale declinazione del *bios* che fa dell'essere umano un essere unico in natura, protagonista di un sentiero evolutivo mai altrimenti battuto.

L'esaltazione del possibile contro il determinato, dunque, è ammissibile solo come ideale regolativo, volto alla correzione dell'eccessiva artificialità dell'esistenza, fonte di nevrosi e alienazione per l'uomo. La vera sfida della vita comunitaria, allora, consiste nella regolazione dell'irriducibile distanza dell'uomo con se stesso, con la sua sfera pulsionale e istintuale, e nella ricerca costante di un equilibrio sempre provvisorio tra cultura e natura. Per un essere incapace di vivere semplicemente nel presente e irrimediabilmente obbligato a pianificare la propria esistenza, a proiettarla nel domani, a vivere per l'avvenire, questo iato è incolmabile e necessario.

La stabilizzazione dell'esistenza in forme istituzionali, per Gehlen, non è una scelta, ma una condizione indispensabile per la vita stessa: la natura umana non difesa da forme rigide rivela la sua costituzionale debolezza, il suo costante bisogno di protezione e sicurezza, tuttavia proprio da questa originaria carenza nasce un modo di stare al modo assolutamente unico e straordinario, che all'immediatezza dell'istinto sostituisce la progettualità della coscienza.

Considerazioni conclusive

La contraddizione insuperabile dell'umana esistenza, l'elemento oscuro e irrazionale che ostinatamente si ripropone nella relazione uomo-natura consiste in uno strappo impossibile da ricucire: benché parte della natura, l'uomo la supera e la trascende creando da sé le circostanze favorevoli per il proseguimento della sua vita, che nessun ambiente naturale può ospitare. Indeterminato e manchevole di istinti specializzati, l'essere umano sperimenta quotidianamente la sua inadeguatezza alla vita, la fatica di costruirsi i presupposti materiali della sua esistenza, minacciata costantemente di sprofondare in quell'informe originario di pura pulsionalità che, sradicata rispetto a qualsiasi costellazione ambientale, si configura come gemito inascoltato, bisogno frustrato, *voluntas* inappagata. L'irrazionalità sottesa alla condizione umana si dà come incongruenza tra bisogni e mezzi necessari per il soddisfacimento degli stessi.

L'esperienza umana è attraversata dall'ansia di dover rendere determinato ciò che in origine è indeterminato, di dover costruire un equilibrio lì dove c'è una precarietà esistenziale, di dover ingaggiare una comunicazione lì dove c'è un mondo muto e sordo alle proprie richieste. Sin dalla nascita, l'uomo impara a strutturare in modo comunicativo la sua relazione con il mondo, a stabilizzare i simboli della percezione in contrassegni pregnanti, a intessere una trama di rapporti tra sé e le cose: impara dunque ad *agire*, così da poter vivere non solo il presente ma anche l'indomani.

Prima ancora di connotarsi in senso pragmatico-strumentale, l'azione si configura come un prendere posizione verso l'esterno e al contempo verso l'interno. L'esigenza gehleniana, emersa già nel periodo giovanile, di porre l'esperienza umana sotto l'oggettività di una legge, per scongiurare il rischio endemico che essa, essendo strutturalmente precaria, possa smarrirsi nel profluvio vitale restando incapace di distinguersi dal mondo e dunque di fronteggiarlo, ritorna negli scritti antropologici sotto forma della necessità di *prendere posizione*. La soggettività non preesiste a questo atto di prender posizione, con cui ingaggia la sua dialettica con il mondo, ma è proprio in questa fase che essa lentamente si costituisce.

La soggettività gehleniana *diviene* nel mondo ma non in modo progressivo: l'opposizione Io-mondo non si risolve mai nella superiore unità sintetica del concetto, poiché in circostanze oggettivamente e perpetuamente ostili non c'è alcuna possibilità che la frattura uomo-natura si ricomponga. Per l'uomo l'esistenza stessa si configura come compito e impresa e non esiste alcun'altra possibilità di vita se non questa, alcun'altra dimensione in cui poter dispiegare e sviluppare la propria soggettività se non questa

relazione strutturalmente incompiuta e irrisolta con il mondo esterno e al contempo interno. È nell'incontro-scontro con il mondo che la soggettività forgia se stessa: non si dà alcuna possibilità di formazione di un Io se non nella sua relazione con il mondo. Non si tratta di una soggettività *già data* che perviene alla piena e completa autocomprensione attraverso il confronto con il non-io, piuttosto, Gehlen ne *L'uomo* tratteggia una soggettività strutturalmente incompiuta, dunque non *ancora incompiuta* ma da sempre e per sempre indefinita e indeterminata. Indeterminata in origine ed esposta costantemente alla disintegrazione durante il suo processo di sviluppo, la soggettività gehleniana cerca forme in cui stabilizzarsi, cerca strutture oggettive e normative che orientino il flusso caotico delle sue pulsioni vitali e le rintraccia innanzitutto nel circolo dell'azione.

La coscienza emerge quando l'azione è già avvenuta e non resta che aspettarne l'esito. Gli esiti, a loro volta, danno origine alla capacità di previsione e di controllo del comportamento futuro. La coscienza si desta dunque in mondo dove l'uomo ha già agito, ha già sperimentato le sue possibilità, si è già confrontato con esso. Ciò implica che la coscienza non si costituisca anteriormente rispetto alla conoscenza del mondo e all'agire in esso. Essa non è un *datum*, non è un apriori, non è una facoltà di cui l'uomo dispone indipendentemente dalla sua relazione con il mondo e gli altri. La coscienza si desta in un mondo che ha già offerto la sua *risposta all'appello* dell'uomo, espresso dalla circolarità dei movimenti comunicativi, i quali retroagiscono su un essere biologicamente indeterminato, riferendogli l'esito delle sue azioni. È in base nella risposta del mondo che il sé coglie se stesso: l'uomo, parto prematuro tipicizzato (Portmann), nel suo venire al mondo è ancora indistinto dalla natura, dall'alterità, dal mondo oggettivo. All'appello che l'uomo rivolge al mondo mediante prestazioni sensomotorie e linguistiche, ancora inconsapevoli di sé, il mondo risponde e in questa risposta il sé scopre se stesso, separando quell'indistinzione originaria di soggetto e oggetto attraverso l'autoavvertimento estraniato della propria attività.

La nascita della coscienza si situa dunque nell'identità originaria tra il sé e l'altro, nel trasferire se stessi negli altri: solo in questo modo il sé può 'vedersi', solo dall'esterno, solo dopo essersi fatto altro da sé, ossia solo dopo essersi riflesso nello specchio del proprio io, al pari degli oggetti esterni. Il trasferirsi in un altro implica l'obiettivarsi, l'estraniarsi, l'avere-se-stessi. Se in Scheler l'atto di autotrascendimento deriva dallo spirito, che sublima le energie vitali per realizzarsi nella storia concretizzando idee e valori, e in Hegel costituisce quel 'travaglio del negativo' indispensabile per il raggiungimento della sintesi, ossia la piena autocomprensione dello spirito, in Gehlen il

farsi altro da sé dell'io non è connotato in senso etico, né prelude al perseguimento di un maggiore grado di autocomprensione dell'io.

L'estraniarsi dell'io costituisce per Gehlen un atto necessario per il compimento della relazione comunicativa con il mondo e gli altri, relazione a sua volta indispensabile per la sopravvivenza stessa dell'uomo, essendo egli il vivente che può vivere solo nell'eccentricità, nella danza con cui si allontana costantemente dal suo centro. L'identità dell'io è di carattere relazionale nel senso che non esiste al di fuori di questa estraniamento, perché se la soggettività non potesse distinguersi da se stessa, ossia vedersi dall'esterno, come se fosse qualcosa d'altro da sé, essa non potrebbe distinguersi dal mondo, non potrebbe *riconoscere* il suo io e al contempo il non-io.

L'estraniamento, però, non neutralizza l'angoscia originaria, la minaccia costante di rifluire nell'indeterminato delle potenze vitali, nella primordiale indistinzione tra soggetto e oggetto. Nessuna sintesi ricomponesse la lacerazione della coscienza, che è anzi una funzione fondamentale al servizio della vita. I contorni della coscienza corrono lungo la linea tesa tra la centricità di un organismo al cui interno il mondo concretesce e l'eccentricità del vedersi visti dagli occhi degli altri, ossia vedere i contenuti della nostra interiorità dispiegarsi nel mondo esterno come se non fossero nostri.

Tuttavia quel fondo oscuro, quell'indeterminatezza vitale, quel caos pulsionale che non consente all'uomo di distinguersi dal mondo e appropriarsi di sé, non viene mai pienamente conquistato. Soltanto ponendosi sotto l'oggettività di una legge, interna ed esterna al contempo, la soggettività può compiersi e acquisire forme determinate attraverso l'azione, ma mai in modo definitivo. Nell'atto di appropriazione e simbolizzazione del mondo compiuto dal linguaggio, un ruolo determinante è svolto da questo intimo e misterioso intreccio di interessi soggettivi e resistenze oggettive, che si fondono in quel 'mondo esterno interno' in cui la soggettività si configura stabilmente e che, al di fuori di questo, resterebbe indivisa da quello stesso mondo da cui deve prima distinguersi e poi appropriarsi, se vuole acquisire autonomia e capacità di agire.

Dall'antropologia filosofica alla teoria delle istituzioni, dunque, Gehlen si tiene ben fermo a due presupposti fondamentali: innanzitutto l'esperienza umana, individuale e collettiva, si configura come un portare a ordine e determinazione l'indeterminato delle potenze vitali, della natura in lui e fuori di lui, in secondo luogo, tale operazione, di carattere culturale, si realizza in modo mediato e indiretto, ossia attraverso l'identificazione dell'io in un'alterità, poiché soltanto nel suo farsi altro da sé l'individualità conquista la sua coscienza.

Tuttavia, il divenire della coscienza nel paradigma filosofico gehleniano non perviene ad alcuna sintesi onnicomprensiva, poiché la precarietà, l'incompiutezza e la manchevolezza dell'uomo sono ineliminabili. La coscienza per Gehlen non giunge mai all'assoluto, alla consapevolezza di essere essa stessa tutta quanta la realtà: piuttosto, essa degenera in una dimensione ipertrofica dove ogni motivazione dell'agire scompare, la vita diventa rappresentazione e l'io soggetto di finzione. Inoltre, nell'antropologia di Gehlen non c'è una coscienza che cerca se stessa nel mondo della natura: la fase dell'alienazione, del farsi altro da sé dell'individuo teorizzata dall'idealismo, in Gehlen diventa una condizione permanente. La coscienza *non esiste* prima di questa trasposizione nell'altro, non esiste prima del farsi altro da sé: l'io nasce soltanto nel momento stesso in cui coglie un'alterità, perché soltanto identificandosi nell'alterità (l'oggettività del mondo e delle relazioni sociali) l'io si determina e si costituisce. La trasposizione nell'altro costituisce quindi il tramite necessario per la formazione della coscienza, la quale sgorga, in ultima analisi, proprio dall'atto di autolimitazione, ossia di inibizione del sé.

L'atto ascetico può essere inteso come origine della coscienza nella misura in cui esso prevede un prendere posizione verso se stessi e quindi verso l'alterità: identificandosi nell'animale-totem l'individuo prende al contempo posizione verso quell'animale (di cui è interdetta l'uccisione) e verso se stesso (di cui è parimenti interdetta l'uccisione, il che vale come obbligo di reciprocità verso gli altri membri del gruppo). Il trasporsi in un altro, ossia l'identità originaria tra il sé e l'altro da sé, implica inevitabilmente un atto ascetico, poiché l'individuo comincia a rapportarsi a se stesso come se si rapportasse a un altro individuo e viceversa, imponendosi limitazioni e restrizioni comportamentali che perseguono un'oggettiva opportunità secondaria, ossia la durevolezza e la stabilità della compagine sociale.

Le istituzioni rendono così possibile l'equilibrio, mai definitivo, tra l'uomo e il mondo, che si presenta come un campo di infinite sorprese in cui è necessario orientarsi, disciplinando le proprie pulsioni in vista di un agire comunitario. Agire, per l'uomo, significa compiere un movimento ascetico, ossia sospendere la pressione dell'immediato, trattenerla presso di sé, neutralizzarla e creare uno spazio di libertà dove le tensioni naturali sono risolte e contenute da prassi consolidate e stabili. L'esistenza dell'uomo è perciò vincolata a una torsione innaturale dell'elemento pulsionale, che, inibito e non soddisfatto, agisce a livello potenziale, divenendo fonte inesauribile di energia produttiva.

La stabilizzazione dell'agire mediante le istituzioni è perciò un fatto artificiale e, in quanto tale, può sempre essere distrutto, così come possono essere cancellati i sistemi

giuridici, le tradizioni e l'intero apparato culturale di una civiltà. L'abbattimento delle basi su cui viene garantita la sopravvivenza umana apre la strada all'insicurezza e alla precarietà della vita, implicando la regressione verso forme dello stato di natura attraverso un rapido processo di primitivizzazione.

La posizione di Gehlen su questo punto è ferma: il rifiuto della cultura e dei suoi prodotti nasce dalla legittima insofferenza verso un eccessivo esonero dalle necessità materiali dell'esistenza e il conseguente insopportabile onere di richieste intellettuali. Se questa comprensibile repulsione si trasforma in un'incontrollabile disgregazione dei fondamenti della società civile, allora, come sostenuto dall'autore in *Prospettive antropologiche* (1961):

Quando vengono meno e vengono distrutte le protezioni e stabilizzazioni esteriori che risiedono nelle tradizioni stabilite, allora il nostro comportamento diviene privo di forma, determinato dagli affetti, istintivo, non calcolabile, inaffidabile. In quanto anche in condizioni normali il progresso della civiltà procede distruggendo, cioè smantella tradizioni, sistemi giuridici, istituzioni, esso *naturalizza* l'uomo, lo primitivizza e lo ributta nella instabilità *naturale* della sua vita istintuale. I movimenti verso il decadimento sono sempre naturali e verisimili; i movimenti verso il grande, l'esigente e il categorico sono sempre forzati, faticosi e improbabili. Il caos, proprio come ritenevano i più antichi miti, è da collocare all'inizio e *naturale*, il cosmo è divino e *minacciato*³³².

L'orizzonte indeterminato delle possibilità offerte dal ritorno alla natura per Gehlen non costituisce affatto uno spazio dove recuperare l'autentica umanità, che le istituzioni e la cultura hanno corrotto. In antitesi rispetto al contrattualismo di Rousseau, l'antropobiologia gehleniana ribadisce con forza la necessità di un ritorno alla Cultura, intesa come l'unica natura possibile per un essere vivente la cui cifra esistenziale consiste nel paradosso di dover prendere le distanze rispetto alla bruta naturalità, al soddisfacimento immediato degli istinti e all'immediatezza del vivere, così da realizzare un modo di essere unico al mondo, proprio soltanto della specie umana, un modo di essere che si dà nella progettualità dell'agire, nella socialità istituzionalizzata e nella conduzione consapevole della propria esistenza.

³³² Id., *Prospettive antropologiche*, cit., p. 91.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Opere di Arnold Gehlen

Gesamtausgabe – Band 1: Philosophische Schriften I (1925-1933), V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1978

Gesamtausgabe – Band 2: Philosophische Schriften II (1933-1938), V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1978

Gesamtausgabe – Band 4: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1983

Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1965

Studien zur Anthropologie und Soziologie, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1963

Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (1940), Athenaion, Wiesbaden 1978

Urmensch und Spätkultur (1956), Athenaion, Frankfurt a. M. 1975

Die Seele im technischen Zeitalter, Rowohlt, Hamburg 1957

Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Aesthetik der modernen Malerei, Athenäum, Frankfurt a. M.-Bonn 1960

Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Rowohlt, Hamburg 1961

Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch (con T. W. Adorno), in F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffe*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974

Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik (1969), Athenäum, Frankfurt a. M. 1973

Opere di Arnold Gehlen in traduzione italiana

Gehlen, A., *Un contributo sociologico alla comprensione dell'arte moderna* (saggio scritto per la pubblicazione in Italia), in "De Homine", 5-6, 1963, pp. 39-54

Gehlen, A., *Della cristallizzazione culturale* (*Über kulturelle Kristallisation*, 1961), in *Il mondo di domani*, a cura di P. Prini, Abete, Roma 1964, pp. 489-494

Gehlen, A., *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale* (*Die Seele im technischen Zeitalter*, 1957), tr. di A. Burger Cori, Sugar, Milano 1967; poi Id. *L'uomo nell'era della tecnica, problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, tr. e cura di M.T. Pansera, Armando, Roma 2003

Gehlen, A., *Su alcune categorie del comportamento liberato, in particolare di quello estetico* (*Über einige Kategorien des entlasteten, zumal des ästhetischen Verhaltens* 1950), in G. Carchia, R. Salizzoni, (a cura di) *Estetica e antropologia*, Rosenberg&Sellier, Torino 1980, pp. 135-147

Gehlen, A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (*Der Mensch Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940; 1950), tr. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983; poi Id., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. di C. Mainoldi, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano 2010

Gehlen, A., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione* (*Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, 1983), tr. di G. Auletta, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1983

Gehlen, A., *La secolarizzazione del progresso* (*Die Säkularisierung des Fortschritts*, 1967) in "La politica", 1, 1985, pp. 53-61

Gehlen, A., *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé dell'uomo* (*Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, 1961), tr. di S. Cremaschi, a cura di V. Rasini, il Mulino, Bologna 2005

Gehlen A., Adorno T. W., *La sociologia è una scienza dell'uomo? Una disputa* (*Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch*, 1965), a cura di M. Belardetti, in "Linea d'ombra" 33, 1988; poi in *Desiderio di vita*, a cura di U. Fadini, Mimesis, Milano 1995, pp. 83-107

Gehlen, A., *Quadri d'epoca. Sociologia e estetica della pittura moderna* (*Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Aesthetik der modernen Malerei*, 1960), tr. e cura di G. Carchia, Guida, Napoli 1989

Gehlen, A., *L'uomo delle origini e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici (Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, 1956)*, tr. di E. Tetamo, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano 2016

Gehlen, A., *Morale e ipermorale. Un'etica pluralistica (Moral und Hypermoral. Eine pluraistische Ethik, 1969)*, tr. di U. Fadini e A. Bernini, a cura di U. Fadini, ombre corte, Verona 2001

Gehlen, A., *L'idealismo e la dottrina dell'agire umano (Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln, 1935)*, tr. di L. Benosi e A. Gualandi, in "Discipline filosofiche", volume a cura di A. Gualandi, XIII, I, 2003, pp. 11-41

Gehlen, A., *Was ist Deutsch? Riflessioni sull'anima tedesca (Was ist Deutsch?, 1971)*, tr. di A. Gualandi, in «Discipline filosofiche», volume a cura di A. Gualandi, XIII, 2003, pp. 31-42

Letteratura critica

Accarino, B., *Mercanti ed eroi. La crisi del contrattualismo tra Weber e Luhmann*, Liguori, Napoli 1986

Anders., G., *L'uomo è antiquato (1956)*, tr. di L. Dallapiccola, Il Saggiatore, Milano 1963

Angioni, G., *Il sapere della mano*, Sellerio, Palermo 1986

Apel Karl Otto, *Comunità e comunicazione (1973)*, tr. di G. Carchia, introduzione di G. Vattimo, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977.

Apel Karl Otto, *Urmensch und Spätkultur: Arnold Gehlens 'Philosophie der Institutionen'*. In «Philosophische Rundschau», X, 1962

Arendt, H., *Vita activa (1958)*, tr. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1964

Ballauf, Th., *Rezension zu "Der Mensch"*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 6, 1951-52, pp. 566-593

Bateson, G., *Mente e natura (1979)*, tr. di G. Longo, Adelphi, Milano 1984

Bateson, G., *Verso un'ecologia della mente (1972)*, tr. di G. Longo, Adelphi, Milano 1980

Bazzani, F., *Il tempo dell'esistenza*, Angeli, Milano 1987

- Beier, B., *Die Frage nach der Technik bei Arnold Gehlen und Martin Heidegger (Dissertation)*, Aachen 1978
- Bergson Henri, *L'evolution créatrice*, (1907), in *Oeuvres complètes*, vol. II, Paris, 1945; tr. it. *L'evoluzione creatrice*, a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 2002.
- Biemel, W., *Il problema del sapere dell'uomo nell'epoca della tecnologia*, in «Nuova civiltà delle macchine», n. 2, 1984
- Biuso, A. G. *Antropologia e filosofia. Elementi di propedeutica filosofica*, Guida, Napoli 2000
- Blumenberg, H., *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura umana* (1981), tr. di B. Argenton, introduzione di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1984
- Böhler, D., A. Gehlen: *Die Handlung*, in J. Speck (a cura di), *Grundprobleme der grossen Philosophie. Philosophie der Gegenwart II*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1973
- Bolk, L., *Das Problem der Menschwerdung*, Jena (1926), tr. it. *Il problema dell'ominazione*, a cura di R. B. Oliva, DeriveApprodi Editore, Roma 2006
- Bosio, F., *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Abete, Roma 1976
- Broch, H., *Azione e conoscenza* (1955), tr. di S. Vertone, Lerici, Milano 1966
- Buber, M., *Il problema dell'uomo* (1942), tr. a cura di Sante Pignagnoli, Pàtron, Bologna 1972
- Bubner, R., *Azione, linguaggio e ragione* (1976), tr. di B. Argenton, il Mulino, Bologna 1985
- Cappelletti, V., *Alle origini della philosophia anthropologica*, Guida, Napoli 1985
- Casini, L., *Corporeità e filosofia. Saggio su Schopenhauer e Nietzsche*, Il Poligono, Roma 1984
- Cassirer, E., *Saggio sull'uomo* (1944), tr. di C. D'Altavilla, Armando, 1971
- Cassirer, E., *Simbolo, mito e cultura* (1979), tr. di G. Ferrara, a cura di D. P. Verene, Laterza, Roma-Bari, 1981
- Cipolletta P., Dovolich C., Di Marco C., Jannotta D., *La struttura della soggettività: linguaggio e desiderio*, La Parola, Roma 1981

- Claessens, D., *Instinkt. Psyche. Geltung. Zur Legimitation menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie*, Westdeutscher, Köln-Opladen 1970
- Coreth, E., *Antropologia filosofica* (1976), tr. di L. Buzzi, Morcelliana, Brescia 1978
- d'Anna, V., *L'uomo fra natura e cultura. Arnold Gehlen e il moderno*, CLUEB, Bologna 2001
- de Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique*, in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1951, tr. it. *La democrazia in America*, Cappelli, Bologna 1957.
- Deleuze, G., *Nietzsche e la filosofia* (1962), tr. di S. Tassinari, introduzione di G. Vattimo, Colportage, Firenze 1978
- Di Paola, F.G., *La teoria sociale di A. Gehlen*, Angeli, Milano 1984
- Fadini, U., *Antropologia "negativa" e teoria delle istituzioni in Arnold Gehlen*, in «Cultura e scuola», n.82, 1982, pp. 119-128.
- Fadini, U., *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano 1988.
- Fadini, U., *La misura dell'istituzione e la sua crisi. Note su A. Gehlen*, in «Intersezioni», n. 2, 1982
- Fadini, U., *Le peripezie dell'umano: la composizione dell'io in A. Gehlen*, in «Paradigmi», n. 5, 1984
- Fadini, U., *Le ragioni del sistema tra Gehlen e Luhmann*, in «aut aut», 1983, pp. 197-198
- Ferretti, G., *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Vita e pensiero, Milano 1972
- Fischer, J., *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg 2008
- Freud, S., *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1976-1980.
- Galimberti, U., *Dizionario di psicologia*, Utet, Torino 2008
- Galimberti, U., *Il corpo. Antropologia, psicoanalisi, fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1983
- Galimberti, U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2005

- Giammusso, S., *Il corpo consapevole. Le arti d'Oriente e l'integrazione della vita adulta. Contributo a una fenomenologia interculturale*, Mimesis, Milano 2009.
- Giammusso, S., *La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey*, Rubbettino, 2000.
- Godelier, M., *Antropologia e marxismo* (1913), tr. di C. Damiani, Editori Riuniti, Roma 1977
- Gualandi, A., a cura di, *L'uomo, un progetto incompiuto*, 2 voll. «Discipline filosofiche», XII e XIII, 2002 e 2003
- Gualandi, A., *La logica antropobiologica della storia. Una rilettura critica di "Urmensch und Spätkultur"*, in «Etica & Politica» XII, 2010, 2, pp. 178-223
- Guiled, R., *Il mondo nel pensiero contemporaneo*, tr. a cura di U. Fadini, Spirali, Milano 1984
- Habermas, J., *Antropologia* (1958), tr. di G. A. De Toni, in G. Preti (a cura di), *Filosofia*, Feltrinelli-Fischer, Milano 1966
- Habermas, J., *Arnold Gehlen. La crisi delle istituzioni*, in Id., *Profili Politico-filosofici*, Guerini Associati, Milano 2000
- Habermas, J., *Etica del discorso* (1983), tr. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari, 1985
- Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (1968); tr. it. di C. Donolo, Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1969
- Habermas, J., *Teoria dell'agire comunicativo* (1978), tr. di P. Rinaudo, introduzione di G. E. Rusconi, il Mulino, Bologna 1986
- Häfner, H., *Grundlagen und Gegensätze des Menschenbildes bei M. Scheler und A. Gehlen (Dissertation)*, München 1951
- Hagemann-White, C., *Legimitation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie A. Gehlens*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973
- Hargasser, F., *Mensch und Kultur*, Julius Klinkhardt, Bad Heilbrunn 1976
- Hartmann, N., *Ethik*, (1926), tr. it. *Etica*, a cura di V. Filippone Thaulero, (3 voll.), Guida, Napoli 1969-72

Hartmann, N., *Neue Anthropologie in Deutschland. Betrachtung zu A. Gehlens 'Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt'*, in «Blätter für deutsche Philosophie», 15, 1941-42

Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), Berlin, Nicolai; nuova ed. 1995, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di Franco Messineo, Laterza, Bari 1965

Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* (1807); tr. it. *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2004

Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), tr. it. di A. Moni, riv. da C.Cesa, Id., *Scienza della logica*, voll. I-II, Laterza, Bari 2008.

Heidegger, M., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, a cura di C. Angelino, Collana Opera, Il Nuovo Melangolo, Genova 1992-1999.

Heidegger, M., *Die Frage nach der Technik* (1954); tr. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991

Heidegger, M., *L'abbandono*, tr. di A. Fabris, il Melangolo, 2004

Heidegger, M., *La dottrina di Platone sulla verità - Lettera sull'umanismo* (1942-1949), tr. a cura di A. Bixio e G. Vattimo, Sei, Torino, 1975

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, (1927), tr. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi e F. Volpi, Longanesi, Milano 2005

Heidegger, Martin, *Sentieri interrotti*, a cura di Pietro Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968.

Herder, J. G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), tr.it. *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di A.P. Amicone, Pratiche, Parma 1995.

Herder, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), tr. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1992

Hobbes, T., *De homine*, X, 3, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma 1984.

Hobbes, T., *Leviathan* (1651), tr. it. *Leviatano*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001

- Horkheimer M., Adorno T. W., *Dialettica dell'illuminismo* (1947), tr. di L. Vinci, Einaudi, Torino 1966
- Husserl, E., *Logische Untersuchungen* (1900-1921), tr. it. *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano 1968
- Jansen, P., *Arnold Gehlen. Die anthropologische Kategorienlehre*, Bouvier, Bonn 1975
- Joas, H., *Intersubjektivität bei Mead und Gehlen*, in «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», 1979, pp. 105-121
- Jonas, F., *Die Institutionenlehre Arnold Gehlens*, Mohr, Tübingen 1966
- Jonas, H., *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main (1985), tr. it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1997.
- Kamlah, W., *Philosophische Anthropologie*, B.I. Wissenschaftsverlag, Mannheim Wien-Zürich, 1973
- Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in O. Külpe (a cura di) *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Berlin 1907; tr. it. *Antropologia pragmatica*, a cura di G. Vidari, riv. da A. Guerra, Laterza, Bari 1994
- Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, bey J. F. Hartknoch, (1781), (seconda ed. 1787), tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004
- Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Berlin, bey F.T. Lagarde (1790), (seconda ed. 1793), tr. it. *Critica del giudizio*, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2004
- Klages, L., *Dell'Eros cosmogonico* (1922), tr. di U. Colla, Multhipla, Milano 1979
- Landmann, M., *Philosophische Anthropologie*, de Gruyter, Berlin 1955
- Lepenies, W., *Antropologia filosofica e critica sociale. Sulla controversia Gehlen-Habermas*, in Lepenies W., Nolte H., *Critica dell'antropologia*, Feltrinelli, Milano 1978, pp.79-106
- Lessing, Th., *La civiltà maledetta* (1921), tr. a cura di U. Fadini e V. E. Russo, Pironti, Napoli 1984

- Litt, Th., *Die Sonderstellung des Menschen im Reich des Lebendigen*, Dieterich, Wiesbaden 1948
- Lo Russo Michelantonio, *I corpi e le istituzioni. Studio su Gehlen*, Palomar, Bari 1996
- Loewith, K., *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1935), tr. di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 1982
- Loewith, K., *Significato e fine della storia* (1949), tr. di F. Tedeschi Negri, Comunità, Milano 1972
- Lorenz, K., *Ueber tierisches und menschliches Verhalten*, Piper, München 1974
- Luhmann N., Habermas J., *Teoria della società o tecnologia sociale* (1971), tr. di R. Di Corato, Etas Kompass, Milano 1973
- Lukàcs, G., *L'anima e le forme - Teoria del romanzo* (1911-1920), tr. di V. Messina e S. Bologna, Sugar, Milano 1972
- Maldonado, T., (a cura di) *Tecnica e cultura*, Feltrinelli, Milano 1979
- Marcuse, H., *Cultura e società* (1965), tr. di vari, Einaudi, Torino 1969
- Marino Mario, *Da Gehlen a Herder: Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, il Mulino, Bologna 2008
- Marquard, O., *Dilthey e l'antropologia*, tr. di P. Cipolletta, in F. Bianco (a cura di), *Dilthey e il pensiero del novecento*, Angeli, Milano 1985
- Marquard, O., *Schwierigkeiten mit der Gcschichtsphilosophie*, Suhtkamp, Frankfurt a. M. 1973
- Marramao, G., *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1983
- Masini, F., *La via eccentrica*, Marietti, Casale Monferrato 1986
- Mathieu, V., *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli 1974
- Mazzarella, E., *Nietzsche e la storia*, Guida, Napoli 1983
- Mazzarella, E., *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981
- Mead, G. H., *Mente, sé e società*, tr. di R. Tettucci, introduzione di C. Morris, Giunti e Barbera, Firenze 1966

- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception* (1945), tr. it. *Fenomenologia della percezione*, il Saggiatore, Milano 1972
- Mondin, B., *Storia dell'antropologia filosofica*, vol. 2, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002
- Moravia, S., *Filosofia e sapere antropologico*, in «Quaderni della fondazione S. Carlo», Mucchi, Modena, 1986.
- Moravia, S., *L'enigma della mente*, Laterza, Roma-Bari 1986
- Morin, E., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), tr. di E. Bongioanni, Bompiani, Milano, 1974.
- Musil, R., *Spirito ed esperienza. Osservazioni per i lettori scampati al tramonto dell'Occidente* (1921), in R.M., *La conoscenza del poeta*, tr. a cura di C. Monti, Sugarco, Milano 1979
- Nacci, M., (a cura di), *Tecnica e cultura della crisi*, Loescher, Torino 1982
- Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885), tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 2004
- Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872), tr. it. *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. III
- Nietzsche, F., *Jenseit von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. VI, 2
- Nietzsche, F., *Menschliches, Allzumenschliches* (1878-1879), I e II, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967, tr. it. *Umano troppo umano*, Newton&Compton, Roma 1996
- Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente* 1881-1882, tr. it. *Frammenti postumi* 1881-1882, in *Opere*, Adelphi, Milano 1965, vol. V, 2.
- Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente* 1885-1887, tr. it. *Frammenti postumi* 1885-1887, in *Opere*, Adelphi, Milano 1975, vol. VIII, 1.
- Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente* 1887-1888, tr. it., Id., *Frammenti postumi* 1887-1888, in *Opere*, Adelphi, Milano 1971, vol. VIII, 2

- Nietzsche, F., *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967, tr.it. *Opere*, Adelphi, Milano 2002
- Ostberg, W., *Sprache und Handlung. Zur Frühen Philosophie A. Gehlens*, Tübingen, 1977
- Ottmann, H., *Der Mensch als Phantasiewesen. A. Gehlens Theorie der Phantasie*, in A. Schöpf (a cura di), *Phantasie als anthropologisches Problem*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1982
- Pansera M. T., *Antropologia filosofica*, Mondadori, Milano, 2001
- Pansera M. T. (a cura di), *Il paradigma antropologico di A. Gehlen*, Mimesis, Milano 2005
- Pansera M. T., *L'Uomo e i Sentieri della Tecnica. Heidegger, Gehlen, Marcuse*, Armando Editore, Roma 1998
- Pansera, M. T., *L'uomo progetto della natura. L'antropologia filosofica di A. Gehlen*, pref. di V. Cappelletti, Studium, Roma 1990
- Platone, *Cratilo*, tr. di F. Aronadio, Laterza, Roma-Bari 2008
- Plessner Helmuth, *Antropologia Filosofica*, a cura di O. Tolone, Morcelliana, Brescia 2010
- Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1980, vol. IV, tr. it. *I gradi dell'organico e l'uomo*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006
- Poggi G., Ryan C., *Arnold Gehlen e i presupposti antropologici della teoria volontaristica dell'azione sociale*, in «Rassegna italiana di sociologia», n. 3, 1967, pp. 353-382
- Portmann Adolf, *Aufbruch der Lebensforschung*, Frankfurt am Main 1965, tr. it. *Le forme viventi*, Milano 1989
- Rasini, V., *Etica e antropologia filosofica in Arnold Gehlen*, in «Intersezioni» XXII, agosto 2002, pp. 275-288

- Rasini, V., *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci editore, Roma 2008
- Rehberg, K. S., *L'“antropologia elementare” di Arnold Gehlen*, introduzione a A. Gehlen, *L'uomo*, cit. (ed. Feltrinelli); versione riveduta: *L'“antropologia elementare” di Arnold Gehlen. Note introduttive*, introduzione a A. Gehlen, *L'uomo*, cit. (ed. Mimesis)
- Rossi, P., *Immagini della scienza*, Editori Riuniti, Roma 1977
- Rossi-Landi, F., *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano 1973
- Rossi-Landi, F., *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Bompiani, Milano 1985
- Rothacker, E., *Probleme der Kulturanthropologie*, Bouvier, Bonn 1986
- Rovatti, P.A., *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano 1987
- Rügemer, W., *Philosophische Anthropologie und Epochenkrise*, Pahl-Rugenstein, Köln 1979
- Ruggenini, M., (a cura di), *La tecnica e il destino della ragione*, Marsilio, Venezia 1979
- Ruggenini, M., *Il soggetto e la tecnica*, Bulzoni, Roma 1977
- Russo, L., *Nietzsche, Freud e il paradosso della rappresentazione*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1986
- Samson, L., *Naturteleologie und Freiheit bei A. Gehlen*, Alber, Freiburg-München 1976
- Scheler, M., *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1927), in *Philosophische Weltanschauung, Gesammelte Werke, Band IX, Späte Schriften*, Bern und München 1976, pp. 145-170, tr. it. *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988
- Scheler, M., *Die Formen des Wissen und die Bildung* (1925), in *Philosophische Weltanschauung, Gesammelte Werke, Band IX, Späte Schriften*, Bern und München 1976, pp. 85-119, tr. it. *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Angeli, Milano 2009
- Scheler, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), Reichl, Darmstadt, in *Gesammelte Werke, Band IX, Späte Schriften*, Bern und München 1976, pp. 7-72; tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Armando, Roma 2010

- Scheler, M., *Mensch und Geschichte* (1926), in *Philosophische Weltanschauung, Gesammelte Werke*, Band IX, *Späte Schriften*, Bern und München 1976, pp. 120- 144, tr. it. *Uomo e storia*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988
- Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), tr. it. P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Bari 2002
- Sohn Rethel, A., *La scienza come coscienza alienata* (1975), in «Sapere», n. 832, 1980
- Spengler, O., *Il tramonto dell'Occidente* (1918), tr. di J. Evola, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, *introduzione* di F. Jesi, Longanesi, Milano 1981
- Spengler, O., *L'uomo e la macchina* (1931), tr. di G. Berrettoni, il Basilisco, Genova 1980
- Stabile, G., *Soggetti e bisogni*, La Nuova Italia, Firenze 1979
- Thies, C., *Gehlen. Zur Einführung*, Junius, Hamburg 2000
- Troncon Renato, *Studi di antropologia filosofica*, Guerini, Milano 1991
- Vattimo, G., *La crisi dell'umanismo*, in «Teoria», n. 1, 1981
- Vattimo, G., *La filosofia del mattino*, in «aut aut», n. 202-203, 1984
- Vattimo, G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985
- Verra, V., *Dopo Kant*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1957
- Verra, V., *Mito, religione e filosofia in J.G. Herder e nel suo tempo*, Marzorati, Milano 1966
- Vitiello, V., *Dialettica ed ermeneutica. Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979
- von Humboldt, W., *Essai sur le langues du nouveau continent* (1812), in A. Leitzmann (a cura di), *Gesammelte Schriften*, Berlin 1903 e sgg., vol. III, tr. it. *Saggio sulle lingue del nuovo continente*, in *Scritti sul linguaggio*, Guida, Napoli 1989
- von Uexküll, J., *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin 1921
- Weiss, J., *Wertverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre A. Gehlens*, Rombach, Freiburg i. Br, 1971