

con creatività e nel rispetto della soggettività non omologabile del prossimo (*Michel Foucault e un'etica dei piaceri*, pp. 158-175). Valentina Franchi descrive i punti di contatto (e di scontro) fra Sartre e Freud, mettendo in evidenza come entrambi abbiano cercato di superare la “ferita narcisistica” causata agli esseri umani dalla realizzazione della loro finitezza, e come il “desiderio profondo” del filosofo e il “fenomeno pulsionale” dello psicanalista giochino un ruolo fondamentale nel loro percorso di vita (*L'esperienza del piacere: Freud e Sartre*, pp. 177-195).

Lorenzo Gabutti analizza il peculiare concetto di felicità di Hannah Arendt, per la quale l'autentica realizzazione della persona si può ottenere soltanto nella sfera pubblica, mentre in quella privata non si dà soddisfazione; una visione problematica, in quanto la “felicità pubblica” si pone in contrasto con i bisogni individuali (*Hannah Arendt e la ricerca della felicità*, pp. 197-211). Ne *Il piacere in un'età neurobiologica* (pp. 213-228) di Maurizio Meloni, si racconta della tendenza, da parte delle moderne neuroscienze, a considerare l'uomo come essenzialmente essere somatico, e di conseguenza il piacere come un mero evento “neurochimico” che avviene nel cervello; un tale riduzionismo viene dunque posto al vaglio della critica filosofica. Alessandra Porfidia utilizza l'espressione “anestesia del piacere” per designare il deleterio effetto che l'estetica e la comunicazione di massa hanno avuto sulla sensibilità contemporanea; parlando della condizione dell'arte e dell'artista, emerge una “battaglia” da condurre contro l'omologazione, a favore di una soggettività più autonoma (*Anestesia del piacere nell'esperienza artistica contemporanea*, pp. 229-240). Chiude il volume il saggio di Antonio Valentini, che mostra l'aspetto piacevole della *mimesis* così come è concepita da Aristotele; l'arte, e in particolare l'arte poetica, grazie alla sua peculiare facoltà d'imitare, produce nel fruitore una conoscenza di sé e del mondo del tutto nuova (un celebre esempio è la *katharsis*, cioè la purificazione, provocata nello spettatore dalla tragedia) che risulta così essere fonte di un piacere etico (*Il piacere della “mimesis”: tragedia e catarsi nella “poetica” di Aristotele*, pp. 241-259).

Nella società contemporanea, caratterizzata da un generale impoverimento degli orizzonti culturali e sociali e da una visione decisamente semplicistica del piacere e della felicità, ritorna con prepotenza il bisogno di conciliare il “motore” di ogni nostra azione (ovvero il nostro desiderio inesauribile di sentirci sereni, appagati, completi, in una parola felici) con quella che si potrebbe definire una “vita buona”, ricca di relazioni costruttive e capace di accettare le sfide del mondo reale e frammentario. La “domanda cruciale del nostro vivere” è dunque: “il piacere e la felicità sono una via appropriata perché l'essere umano raggiunga la sua realizzazione, o sono invece eventi che lo portano inevitabilmente alla decadenza e alla povertà mentale?” (dall'*Introduzione*). Come abbiamo visto, i pensatori presi in considerazione formano un insieme vasto ed eterogeneo, e ciascuno di essi fornisce la propria, individuale risposta. Nonostante ciò, si può notare un legame profondo, che costituisce la spina dorsale dell'intero libro e che si potrebbe sintetizzare in questo modo: non si deve rinunciare al piacere, anzi esso risulta indispensabile all'essere umano, a patto però che si riesca a “temperare” i suoi impulsi più radicali e distruttivi. In altre parole, un'etica del piacere non solo è possibile, ma è anche doverosa.

*Francesco Maria Rossi*

---

**Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. di C. Mainoldi, intr. di K.-S. Rehberg, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine 2010**

La decisione di ripubblicare, a quasi trent'anni di distanza dalla prima traduzione italiana (e a settanta dalla prima edizione tedesca), un'opera fondamentale non solo nelle ricerche di Arnold Gehlen, o soltanto nel panorama dell'antropologia filosofica del Novecento (che sta oggi suscitando, come nota anche Vallori Rasini nella prefazione, un sempre maggiore interesse), ma forse anche in quello della filosofia contemporanea, potrà – speriamo – permettere la riapertura della discussione e degli studi intorno a un paradigma troppo spesso (sotto)valutato solamente in merito alle sue declinazioni socio-politiche, non ai suoi principi teorici di fondo e, soprattutto, alle sue potenzialità pratiche e speculative.

La tesi centrale dell'opera (e dell'intero itinerario dell'autore, utilissima a tal proposito la bibliografia finale degli scritti gehleniani tradotti in italiano dalla curatrice) è che l'uomo è un essere agente in ragione di una natura biologicamente carente (l'uomo manca di istinti, di protezioni e di armi di difesa naturali, è caratterizzato da una serie di primitivismi morfologici e di non specializzazioni organiche che lo rivelano

come – pp. 127-175 – frutto di un rallentamento del processo evolutivo caratterizzato da prematurità al momento della nascita un essere naturalmente culturale, costretto, per vivere, a progettarsi e a protendersi verso il futuro – come essere pro-meteico perché non compiutamente stabilizzato e definito (l'autore dedica in particolare la parte introduttiva a riassumere tale concezione nelle sue linee fondamentali e a mostrare come abbia avuto precursori in autori come, tra gli altri, Tommaso, Kant, Herder, Schopenhauer e Nietzsche: pp. 45-125). Poiché all'uomo (*Mängelwesen*) manca la via breve di quell'istinto che nell'animale regola e garantisce il soddisfacimento dei suoi bisogni in un rapporto armonico e immediato con la propria *Umwelt*, egli deve confrontarsi con un profluvio di stimoli esterni e un eccesso di pulsioni interne (*Reizüberflutung und Antriebsüberschuss*) che, consegnandolo alla *Weltoffenheit*, lo obbligano a procrastinare e a rimandare la risposta agli stimoli e la soddisfazione delle pulsioni: nell'uomo si apre uno spazio fra ciò che chiama e la risposta, uno iato che è l'apertura della psiche e della libertà, che dunque – evidenza Gehlen – rivelano (come quel pensiero che ha origine +dalla delusione, cioè dall'esperienza mancata dell'intenzione che si dirige verso la cosa senza trovarla) la loro radice biologica, mettendo in discussione ogni discorso riduzionista di tipo metafisico. L'uomo rompe con l'immediatezza, è il frutto della rottura del cerchio dell'immediatezza ambientale che caratterizza la vita animale, la sua natura lo costringe a oltrepassare la mera naturalità della condizione in cui si trova gettato (secondo tonalità esistenzialistiche molto presenti nelle opere di Gehlen, messe in luce soprattutto da alcuni lavori di Karl Rehberg): l'uomo decide e sceglie, si sceglie decidendo il proprio mondo, deve padroneggiare artificialmente la propria esistenza, capovolgendo e rielaborando le condizioni naturali attraverso la cultura, che rappresenta tutto l'insieme di mezzi che ne caratterizzano la vita mediata (dal martello al linguaggio, dal treno all'istituzione, ecc.). Se per cogliere il posto dell'animale nella natura le “parole chiave” sono ambiente e istinto, quelle per comprendere la peculiarità della posizione umana nel mondo sono apertura al mondo e azione (da intendere in senso ampio come ciò che entra in gioco già – pp. 177-291 – a livello della costruzione della percezione e del circuito simbolico sensorio-motorio in generale). Non possedendo impulsi e istinti fondamentali, la vita pulsionale umana è plastica e aperta al mondo, dunque capace di evolvere e di mutare: l'uomo non ha la sicurezza dell'istinto, e pertanto agli occhi di Gehlen appare come un essere da disciplinare (*Zuchtwesen*), costretto a stabilizzarsi a partire dall'incompiutezza che lo caratterizza, in un percorso di costruzione di un comportamento prevedibile e regolare – del carattere – che ha come suo “naturale” sbocco l'edificazione di istituzioni che tengono insieme gli uomini canalizzandone gli impulsi devianti per impedire la degenerazione e che esonerano i singoli dal dover decidere in ogni occasione quali comportamenti tenere vincolandoli al compimento di atti considerati socialmente accettabili e appropriati (pp. 119 e ss.).

Ora, è proprio qui che si apre la possibilità di ripensare l'intero impianto dell'opera, perché se è certo vero che Gehlen offre una declinazione socio-politica della sua antropologia spiccatamente stabilizzatrice e conservatrice (si vedano per esempio pp. 69, 99 e 424-451), ciò non significa (come sottolineato anche nell'introduzione di Rehberg – p. 42) che dalle tesi antropologiche sviluppate in *Der Mensch* (e non solo) non si possano derivare anche delle possibilità di emancipazione dell'uomo (diversamente da quanto ancora, per esempio, sembra sostenere Roberto Esposito nei suoi scritti), vale a dire che i presupposti antropologici gehleniani possono anche essere diversamente declinati rispetto a quanto lo stesso Gehlen ha fatto: la plasticità e l'inventività che caratterizzano l'uomo (già sul piano motorio, vedi per esempio pp. 79 e s., 178 e 292 e s.), l'apertura e la non-definitezza della sua condizione, possono risolversi in una prospettiva diversa da quella fondata sul principio dell'ordine e del controllo, perché incentrata sulle dimensioni della libertà, della creatività e dell'apertura al futuro (come Agnes Heller e Ubaldo Fadini, tra gli altri, hanno saputo cogliere).

Certo, Gehlen ha affermato, e a più riprese, che «*der Mensch lebt nicht, er führt sein Leben*» (si vedano per esempio pp. 53 e 215), ma da questo punto di partenza antropologico (presente, peraltro, anche nel fondamentale *I gradi dell'organico e l'uomo di Helmuth Plessner*) si può dedurre direttamente che l'uomo abbia bisogno di un *Führer* per sopravvivere e vivere? Che il rapporto con gli altri debba essere delegato a un'istituzione organica che impedisce ogni reale socialità in nome dell'esigenza di sicurezza, figlia della diffidenza e della paura dell'altro, che spinge a mettere in piedi un apparato volto a tenere a freno gli impulsi distruttivi? Si può giungere a pensare (dato il comprovato seppur ambiguo rapporto di Gehlen con il nazionalsocialismo) che per Gehlen fosse così, ma questo non significa affatto che la sua antropologia conduca necessariamente in quella direzione. Anzi, forse la ripubblicazione de *L'uomo* potrà permettere di rileggere l'opera gehleniana a partire da un'affermazione spesso troppo trascurata: «la tesi fondamentale, senza la quale l'esperienza umana in generale rimane incomprensibile, è la tesi del carattere comunicativo di questa

esperienza» (p. 215), il che prima di tutto significa che «l'esperienza sensibile delle cose del mondo esterno nasce e si sviluppa da un rapporto pratico con esse» (*ibidem*), ma significa anche che «l'esperienza non è un processo "solitario", essendo l'"agire rivolto a un Tu" la struttura fondamentale dell'intera sfera psichica» (p. 216) e che per l'uomo «mantenere lo scambio tra le condizioni esterne e quelle interiori è una necessità vitale» (p. 95). In altri termini, l'intervento attivo cui l'uomo è costretto dal suo manchevole corredo biologico consiste in "attività comunicative" (p. 77), e questo significa almeno che i) l'uomo è un essere esposto (il suo «intero corpo è una superficie sensibile», p. 81; «la nuda pelle è in ogni suo punto una superficie sensoriale», p. 178) e rispondente-responsivo (di qui i molti spunti che l'antropologia gehleniana può offrire anche in impianti fenomenologici come quello di Bernhard Waldenfels), nonché che ii) l'uomo, al quale «il problema della conservazione della vita è posto in modo che mai un singolo può risolverlo per sé» (p. 89) tanto che rivestono carattere di sopravvivenza la cura protettiva e il contatto comunicativo (pp. 84 e 179), è consegnato (prima di tutto dal punto di vista della genesi e dello schiudersi al/del mondo) alla relazione con gli altri e all'impossibilità dell'autosufficienza (di qui i possibili punti di contatto con le riflessioni, per esempio, di Jean-Luc Nancy e in generale con i tentativi di ripensare l'uomo non semplicemente come individuo atomico proprietario); e che iii) il rapporto dell'uomo con il mondo è un rapporto sempre aperto e in costante mutamento (di qui alcuni spunti per ripensare la corporeità umana e la soggettività umana in un orizzonte di ibridazione e di alterazione, secondo quanto le varie declinazioni del "post-umanesimo" stanno tentando di fare). «Ogni comportamento comunicativo è tale solo in quanto sia di là da sé e si indirizzi su qualcos'altro, in quanto si determini in base ad altro» (p. 293): tale tesi fondamentale nell'impianto gehleniano si può in fondo riassumere in una parola: *Weltoffenheit*. L'uomo è aperto al mondo, il mondo si apre all'uomo: questa, dunque, l'eredità (antropologica e filosofica) gehleniana (nonché di tutta l'antropologia filosofica) che occorre ancora sondare in tutte le sue potenzialità pratiche e speculative, motivo per il quale questa ripubblicazione – non abbiamo dubbi – si mostrerà fondamentale.

Giacomo Pezzano

---

**Beate Beckmann-Zöller, *Frauen bewegen die Päpste. Hildegard von Bingen, Birgitta von Schweden, Caterina von Siena, Mary Ward, Elena Guerra, Edith Stein. Leben und Briefen*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2010**

Il filo conduttore che unisce le figure femminili citate nel sottotitolo del libro è il loro rapporto epistolare con alcuni papi. Queste figure attraversano la storia dell'Occidente dall'età medievale fino al Novecento, mostrando importanti differenze relative al tempo in cui sono vissute, ma anche una nota caratteristica ricorrente che annulla le diversità spazio-temporali: tutte hanno l'"ardire" di scrivere ai papi per suggerire, implorare e qualche volta minacciare, affinché essi prendano la posizione che queste donne ritengono più saggia e più utile nelle diverse situazioni contingenti.

Ho sottolineato il loro coraggio, anzi il loro "ardire", perché alle donne non era consentito manifestare pubblicamente le proprie idee. Ma ciò che forse sconcerca di più è proprio l'atteggiamento dei papi, alcuni dei quali instaurano legami epistolari con le loro interlocutrici e dimostrano anche di ascoltarle. Ma prima di formulare un'ipotesi riguardo al motivo per cui lo fanno, è opportuno mettere in evidenza alcune caratteristiche di questo libro.

La struttura è semplice ed efficace. L'autrice descrive con grande abilità e competenza la situazione storica che riguarda le singole personalità, contestualizzando il loro apporto. Anche la scelta delle donne è interessante, perché accanto ad alcune molto note, come Hildegarda e Caterina, ci sono Mary Ward ed Elena Guerra che rappresentano spesso per il lettore una felice scoperta. In ogni caso, note o meno note, spesso ignorato è il ruolo che hanno giocato nel determinare le azioni dei papi, se escludiamo Caterina da Siena, conosciuta, appunto, per la sua capacità di convincere Gregorio XI a lasciare Avignone e tornare a Roma. Interessante è che i papi ai quali ella si rivolgeva erano gli stessi ai quali fino al 25 luglio del 1373, anno della sua morte, si era rivolta Brigitta di Svezia. Anzi è sorprendente, secondo Beate Beckmann, che sia stato lo stesso papa Gregorio a prendere contatto con lei attraverso il padre spirituale di Brigitta. I papi erano Clemente VII, Urbano V e Gregorio XI. Le richieste di Brigitta riguardavano questioni politiche, ma