

MARIA TERESA PANSERA

*La costellazione dell'umano. La sintesi antropologica di Arnold Gehlen*

Meltemi, Milano 2019, pp.192

Nel panorama italiano degli studi filosofici, la notorietà di Arnold Gehlen (1904-1976) è dovuta soprattutto alla menzione che di lui hanno fatto altri filosofi, come Hannah Arendt (che in *Vita activa* fa riferimento alla fondamentale opera *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* [*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*], 1940). Il saggio di Maria Teresa Pansera – *La costellazione dell'umano. La sintesi antropologica di Arnold Gehlen* – è uno dei pochi contributi in lingua italiana che prenda in considerazione l'intero itinerario speculativo del filosofo tedesco (prima di esso, erano usciti contributi notevoli, ma più circoscritti, di Ubaldo Fadini e Vallori Rasini).

Gehlen viene di solito considerato come uno degli esponenti più autorevoli della cosiddetta «antropologia filosofica», da lui concepita come «antropo-biologia», ossia come una disciplina filosofico-scientifica il cui compito primario è quello di indagare l'uomo nella sua realtà biologica, sulla base di possibili analogie e differenze con la vita animale. Per il filosofo tedesco non è possibile sviluppare una compiuta analisi culturale e sociologica della realtà umana senza ricorrere, in via preliminare, a un'indagine sull'essere umano di tipo insieme biologica ed empirica. È degno di nota il fatto che il radicamento biologico della natura umana venga considerato anche in senso negativo, ossia come un limite, segno della debolezza intrinseca dell'uomo (che è tale se confrontata con le abilità che gli altri animali posseggono per natura), il quale è un «essere carente» (*Mangelwesen*, concetto mutuato da Johann Gottfried Herder). Alle proprie carenze biologiche l'uomo cerca di ovviare con il linguaggio e con l'azione, che, insieme alla cultura e alla tecnica, sarebbero dei necessari correttivi, in grado di trasformare le carenze in altrettante opportunità.

Giustamente l'autrice, nell'introduzione, mette in evidenza come la riflessione di Gehlen affondi le sue radici nel mutato clima culturale della Germania della fine degli anni '20, allorché alle tendenze ormai stanche e consuete della filosofia sistematica di ispirazione idealistica stava subentrando una filosofia che sempre più attingeva i suoi concetti dalle fonti delle scienze umane e naturali. Gehlen stesso, incalzato dalle letture di Hartmann, Nietzsche e Bergson, orienta i suoi interessi verso una filosofia meno sistematica e più «empirica» (che non vuol dire «empirista» nel senso della tradizione anglosassone), che tenga maggiormente conto dei risultati delle scoperte scientifiche. È in questo quadro che si iscrive la nozione di antropologia filosofica, i cui padri fondatori, Max Scheler e Helmut Plessner, si muovono entro un orizzonte fenomenologico e in parte spiritualista, laddove Gehlen intende conferirle una curvatura più biologica, senza per questo inclinare verso una prospettiva schiettamente materialista. Così l'antropologia filosofica diventa quella disciplina che tenta di integrare i risultati delle varie scienze in una totalità strutturata secondo un'intuizione filosofica primaria.

Nel primo capitolo Maria Teresa Pansera ricostruisce brevemente la vita di Gehlen, soffermandosi anche sul controverso rapporto che il filosofo intrattenne con il regime

nazional-socialista e sottolineando, sulla scorta di testimonianze di un suo collega della DDR, Wolfgang Harich, che mai aveva abbracciato ideologie marcatamente razziste. Ciononostante, nel dopoguerra ebbe incarichi solo in università «minori», mentre Heidelberg e Tübingen preferirono rinunciare a conferirgli una cattedra.

Giustamente poi l'autrice individua in tre problemi il terreno di coltura dell'antropologia filosofica: 1) la rimozione dell'uomo dal centro dell'universo attuata dalla rivoluzione copernicana; 2) l'evoluzionismo di Darwin, che sottrasse all'uomo il predominio sulle altre specie viventi; 3) la psicoanalisi freudiana, che tolse all'uomo la possibilità di essere padrone della propria coscienza. Sicché l'antropologia filosofica viene a configurarsi come quella disciplina che deve consolidare l'auto-immagine dell'uomo aiutandolo a ricomporre in una visione unitaria i brandelli in cui l'essere umano era stato disaggregato.

Gehlen riprende da Scheler la nozione di uomo come essere «aperto al mondo»: per il fenomenologo tedesco, l'antropologia filosofica deve indagare l'essenza e le strutture eidetiche (ossia permanenti e invarianti) tipiche dell'essere umano e del suo rapporto con i regni della natura e con la dimensione metafisica. È chiaro che Scheler, nella sua opera *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [La posizione dell'uomo nel cosmo], fonde motivi fenomenologici e motivi cristiani, arrivando a delineare l'immagine di un essere umano che deve e può essere indagato sulla base delle scienze positive, come la biologia e la psicologia, ma che possiede anche un diverso tipo di caratteristica: quella di trascendere la realtà data e di essere «colui che sa dire di no», l'eterno «*protestante*» nei confronti di ogni realtà meramente effettuale. L'uomo risulta una sorta di eterno Faust, come una creatura *cupidissima rerum novarum* (per usare l'espressione di Sant'Agostino), incapace di trovare appagamento nella realtà quotidiana, ma rispecchia anche la figura del Mefistofele di Goethe, *der Geist der stets verneint*, lo spirito che sempre nega, dove la negazione, hegelianamente, diventa il passaggio necessario per pervenire alla definitiva conciliazione: prospettiva che echeggia un po' quella rinascimentale espressa da Pico della Mirandola nell'*Oratio de hominis dignitate*.

Gehlen riprende invece da Plessner l'idea della specificità dell'uomo rispetto al resto della natura (pur rifiutando l'idea stretta di una scala della natura): per Plessner il centro dell'essere umano è costituito dall'autocoscienza, che permette di superare il dualismo tra *res extensa* e *res cogitans*, unificando la procedura empiristico-materialistica e quella spiritualistico-idealistica.

Secondo Gehlen, l'uomo non può essere concepito né come «creatura di Dio» né come «scimmia "arrivata"». Per Gehlen, un'antropologia adeguata ai nostri tempi deve astenersi dall'indulgere a forme di teologia e metafisica: ecco perché parte dall'esame dei risultati delle scienze bio-morfologiche, instaurando un sistematico confronto tra l'uomo e l'animale. Ne trae la conclusione per cui l'uomo è un «essere carente» (*Mangelwesen*), in quanto mancante degli strumenti naturali, grazie a cui gli altri animali possono mantenersi in vita: l'adattamento a un determinato ambiente naturale; gli organi estremamente specializzati; la capacità di farsi guidare con sicurezza dagli istinti in modo da determinare efficacemente il proprio comportamento nella lotta per l'esistenza. Le «carenze» vanno trasformate in altrettante opportunità che mettano l'uomo in grado di trasformare l'ambiente, mediante il lavoro

e la tecnica, in un «mondo artificiale» che soddisfi le sue necessità vitali. Allo stesso modo l'uomo deve affrancarsi dalla pressione dei molteplici stimoli e dal «bombardamento di pulsioni» che lo assalgono: sono necessari per l'azione, ma vanno tenuti sotto controllo, grazie a un meccanismo denominato «esonero» (in tedesco *Entlastung*; più efficaci le traduzioni in inglese, *unburdening*, e francese, *décharge*). Esso permette all'uomo di creare schemi di comportamento che scattano automaticamente in circostanze analoghe, permettendo di «esonerare» l'uomo da continue risposte agli stimoli ambientali e alle pulsioni interne, in modo da liberare energie (un po' come nella sublimazione di Freud) per più elaborate imprese e trasformarlo, come vorrebbe Cassirer, in un *animal symbolicum*, ma anche in un intreccio inestricabile di *homo faber* e *homo sapiens*. Per questo l'uomo appare a Gehlen il prodotto di un «progetto particolare» della natura e non come l'ultimo anello di un processo evolutivo che lo accomuni agli altri animali. Qui ci sembra di scorgere una qualche aporia nel pensiero del filosofo tedesco, che sembra quasi non voler troppo osare nell'abbracciare un'opzione compiutamente e definitivamente materialistica e non voler d'altro canto riconoscere un'ipoteca comunque teleologica dietro la sua prospettiva dell'uomo non riducibile a una «scimmia particolarmente evoluta». Ricorda quasi quanto scriveva Benedetto Croce, allorché deplorava «l'immagine di fantastiche origini animalesche e meccaniche dell'umanità, e con esse un senso di sconforto e di depressione e quasi di vergogna a ritrovarci noi discendenti da quegli antenati e sostanzialmente a loro simili» (*La natura come storia senza storia da noi scritta. Storia e preistoria*, in «La critica», 37, 1939, pp. 146-147).

Nel secondo capitolo l'autrice focalizza la teoria dell'azione di Gehlen, mettendo in evidenza come essa serva a spiegare il superamento delle carenze organiche degli esseri umani: l'uomo è un essere che agisce, in quanto è dotato di capacità predittive e crea costrutti culturali. Anche qui, pur prendendo le mosse dal pensiero di Scheler, Gehlen cerca di superare ogni tipo di dualismo tra il fisico e lo psichico, tra il soggetto cosciente e l'oggetto conosciuto, tra l'idealismo e il realismo. Di notevole interesse è anche il confronto che viene istituito con la teoria dell'azione di Hannah Arendt: ma mentre Gehlen vuole costruire soprattutto una «antropologia elementare», l'intento precipuo della filosofa tedesco-americana è quello di elaborare una filosofia della politica: laddove per Gehlen l'azione si configura come una necessità biologica, indispensabile per la sopravvivenza della specie umana, per la Arendt essa è invece legata alla sua dimensione sociale, e va intesa proprio come superamento della dimensione biologica dell'esistenza, come precisa in una nota di *Vita activa*, in cui sottolinea l'importanza della dimensione intersoggettiva e comunicativa.

Nel terzo capitolo, si mette in evidenza il debito contratto da Gehlen nei confronti di vari autori che hanno evidenziato le caratteristiche «biologiche» dell'essere umano, in contrapposizione a chi, come Platone, San Tommaso o Kant, ha identificato nell'anima o in un altro «principio spirituale» il tratto distintivo dell'uomo rispetto ad altri organismi viventi: ad esempio, Platone nel *Protagora* ricorda come Prometeo abbia rubato il fuoco agli dèi per recarlo all'umanità indifesa: qui il fuoco sta per la «sapienza tecnica» (ἔντεχνος σοφία), lo strumento con cui l'uomo si è procurato la sopravvivenza di fronte alla natura ostile: in questo modo, l'essere umano è diventato il «nuovo Prometeo»,

morfologicamente determinato principalmente da carenze, che nel senso biologico possono essere descritte come primitive, non specializzate e originarie, cioè non sviluppate. Gehlen suppone però che l'uomo, non avendo sviluppato una «specializzazione» particolare dei suoi organi, si collochi su una linea evolutiva diversa da quella delle scimmie antropoidi. Per corroborare la sua tesi, si richiama a vari biologi e paleontologi del suo tempo (alcuni antidarwiniani e simpatizzanti del nazionalsocialismo), come Adolf Portmann, Lodewijk Bolk e Jan Versluys, non risparmiando peraltro varie critiche al più noto Konrad Lorenz.

Nel quarto capitolo, l'autrice sottolinea come per Gehlen l'uomo sia in grado di ovviare al suo *deficit* biologico grazie alle sue facoltà razionali: il linguaggio, la riflessione, la cultura, la società e le istituzioni si rivelano essere la sua «seconda natura», sviluppata in modo indipendente attraverso le sue azioni; tutti insieme costituiscono una sorta di «compensazione» per il suo *deficit* fisiologico iniziale. In particolare il linguaggio si afferma come una forma di esperienza senso-motoria e comunicativa che associa l'autoconsapevolezza all'inizio dell'interpretazione del mondo.

Nel quinto capitolo, incentrato soprattutto sulla tecnica, si osserva come le istituzioni sociali permettano all'uomo di superare le sue carenze a tal punto che diventa un essere capace di controllare la natura e di sottometterla. La libertà di autodeterminazione si configura come una sorta di «risarcimento» dell'uomo per le sue iniziali deficienze fisiologiche. L'idea prometeica del progresso gli serve per superare la paura della sua finitezza e della sua mortalità.

Le tre grandi rivoluzioni industriali che hanno segnato gli ultimi secoli si sono concluse con la modificazione del rapporto tra operaio e macchina: tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX secolo, il motore a vapore e il motore a scoppio hanno permesso l'utilizzo di nuove risorse energetiche che hanno semplificato il lavoro abituale dell'uomo. A risultati analoghi hanno condotto l'uso del petrolio, dell'elettricità e dell'energia nucleare, ma solo la rivoluzione cibernetica, sostenuta dall'informatica e dalla microelettronica, è riuscita a insegnare alle macchine non solo le capacità sensoriali ed esecutive, ma anche le funzioni di controllo e di gestione, al fine di trasferire il principio organizzativo nell'apparato tecnico, che fino ad allora era stato di esclusivo appannaggio dell'uomo. La tecnica – ora trasferita su scala planetaria – implica non solo un semplice allargamento degli orizzonti, ma anche un cambiamento nell'ordine delle cose; essa porta a una nuova visione del mondo, che si deve necessariamente tradurre in una diversa antropologia, in grado di fondare l'etica su nuove basi, come si sottolinea negli ultimi due capitoli: il comportamento morale dovrà basarsi, in particolare, sulla reciprocità, come relazione di protezione e cura degli altri (tesi ripresa da Jürgen Habermas); sulle «virtù fisiologiche», finalizzate alla conservazione della specie; sull'«umanitarismo», inteso come «indifferenziato amore per l'uomo reso dovere etico»; e sulla connessione tra le istituzioni (come lo stesso Stato) e la costituzione biologica umana. Progetto ambizioso, che potrà realizzarsi anche in una dimensione estetica, come ben sottolinea l'autrice, grazie a cui l'uomo potrà meglio affrontare la «post-modernità e la post-cultura».

TEODOSIO ORLANDO