

INTRODUZIONE

di Maria Teresa Pansera

In quasi diecimila anni di storia, noi siamo la prima epoca in cui l'uomo è diventato completamente e interamente "problematico" per se stesso; in cui egli non sa più che cosa è, ma allo stesso tempo *sa* anche *che* non lo sa. (M. Scheler, 1926)

A cento anni dalla nascita di Arnold Gehlen possiamo affermare con certezza che l'antropologia filosofica occupa ormai un suo spazio autonomo accanto alle grandi e universalmente riconosciute correnti che caratterizzano il pensiero novecentesco: dal neokantismo allo storicismo, dall'esistenzialismo al pragmatismo, dall'ermeneutica al neopositivismo logico. Di fronte alle difficoltà e alla crisi di tutte le certezze che coinvolse la filosofia agli inizi del '900 e al contemporaneo progresso delle «scienze empiriche dell'uomo» dalla biologia alla psicologia, dalla sociologia alla linguistica, dall'antropologia culturale all'economia, si è avvertita l'esigenza di cogliere l'essere umano nella sua interezza, integrando e armonizzando i risultati delle indagini scientifiche per ricomporre in unità i molteplici aspetti indagati e recuperare così una visione unitaria dell'uomo. In questa prospettiva si colloca la moderna antropologia filosofica, la quale si propone di gettare un ponte tra scienza e filosofia incardinandolo sul problema dell'uomo, al fine di costruirne un'immagine globale.

L'antropologia filosofica non si presenta più come una "spontanea filiazione" rispetto al corpo di una filosofia sistematica, ma al contrario si manifesta come «una reazione della filosofia all'avvento di quelle scienze che le contendono l'oggetto o addirittura il buon diritto ad occuparsene». Collocata in una posizione intermedia tra la teoria e l'empiria, essa definisce il proprio compito disciplinare nell'«interpretazione filosofica dei dati scientifici», come «interpretazione teoretica dei risultati empirici», tanto che diventa possibile stabilire il momento della sua nascita a partire dallo sviluppo delle scienze dell'uomo, «dall'antropologia biologica, alla psicologia, alla sociologia», vera e propria condizione perché ne sorgesse il «bisogno»: «tali discipline sorte per reazione non affrontano più l'impresa della philosophia prima, non fondano più le scienze, ma le elaborano, non le fanno più scaturire da principi metafisici superiori, ma devono ammettere che esse siano date». (Habermas)

L'antropologia filosofica appare così come una «dottrina dell'uomo scientificamente

informata» (Paetzold), che elabora i dati forniti dalle singole scienze attinenti all'uomo e al suo operare, ma che non avanza la pretesa di essere “fondamentale”, di porsi a loro sostegno (anche se non rinuncia a indirizzarle), né di essere una scienza particolare al pari di queste, in quanto, prendendo come suo oggetto teorie scientifiche già costituite ne presuppone l'esistenza. Il suo scopo, l'obiettivo che si prefigge di raggiungere è quello di fornire un'immagine globale e sintetica dell'uomo, partendo dai risultati delle varie scienze, da conoscenze che devono essere integrate, armonizzate, sintetizzate, unificate in una totalità strutturata sulla base di un'intuizione filosofica primaria.

Ponendosi al crocevia tra filosofia, scienze della natura e scienze dell'uomo, l'antropologia filosofica vuole riallacciare i fili di un discorso che aiuti l'essere umano a recuperare la comprensione di se stesso e a identificare i tratti caratteristici della sua esistenza, cercando di stabilire quale sia «la sua natura e il suo posto nel mondo».

Ci avviciniamo così al nostro autore che con la sua antropologia elementare ha portato il contributo più evoluto e maggiormente dotato di sottigliezza teoretica all'antropologia filosofica. Nella sua opera principale *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* Gehlen si propone di tratteggiare una nuova immagine dell'uomo, ricercata attraverso un confronto costante con le scienze umane e, in special modo, con le discipline biologiche, psicologiche e sociali. Da queste analisi trae la conclusione che l'uomo è un “essere carente”, cioè non dotato di organi e funzioni “specializzati” tali da adattarlo subito e adeguatamente a un determinato ambiente naturale. La sua possibilità di adattamento e sopravvivenza, invece, è legata al fatto che, unico tra gli esseri naturali, è in grado di creare un proprio ambiente socio-culturale, un “mondo artificiale” nel quale vivere e prosperare. L'elaborazione di una “sfera culturale”, la quale si presenta come una “seconda natura” autonomamente sviluppata per mezzo dell'azione, costituisce la caratteristica peculiare dell'uomo. Dove per l'animale c'è l'ambiente sorge, per l'uomo, il mondo culturale, «cioè quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la vita». La sfera culturale si configura, quindi, come l'ambito naturale modificato dall'uomo attraverso l'azione. Egli appare così come «un architetto che edifica la cultura con materiale da costruzione naturale».

L'essere umano, dunque, paragonato con tutti gli altri viventi più attrezzati di lui, si presenta come un essere organicamente carente. Ma, nonostante i suoi “primitivismi” e non “specializzazioni”, l'uomo continua a conservarsi e a prosperare, e questo perché ha sempre agito in modo da surrogare le sue deficienze, perché è riuscito a sopperire con l'azione a quelle inadeguatezze biologiche che gli rendevano difficoltoso e precario l'adattamento all'ambiente. L'azione plasmatrice e adattativa è, perciò, il più potente strumento a disposizione dell'uomo, ma comporta anche rischi e pericoli.

L'essere umano si trova ad essere esposto a un "profluvio di stimoli" a un "bombardamento pulsionale" e tuttavia non si lascia sopraffare, ma riesce a "prendere le distanze" grazie alla sua plasticità, ovvero alla sua capacità di reagire in modo multiforme e vario, li disciplina e li domina con risposte adeguate, scelte in base alle circostanze.

Nel suo agire per adattarsi all'ambiente e dominare il mondo, l'uomo dispone di un meccanismo molto efficace: l'esonero. Con questo termine Gehlen vuole indicare la capacità umana di creare schemi di comportamento, i quali, una volta stabiliti, scattano automaticamente e quindi esonerano l'uomo da continue risposte agli stimolo ambientali e alle pulsioni interne, liberando così energie per ulteriori e più elaborate imprese, che coinvolgono anche le funzioni rappresentative e simboliche.

Possiamo, quindi, sostenere che nell'uomo gehleniano si intrecciano le due immagini classiche dell'*homo faber* e dell'*homo sapiens*. Del primo conserva la capacità di agire, di costruire strumenti per trasformare il mondo naturale in quello artificiale (tecnica), del secondo il *logos*, che presiede alla sua azione e dà vita alla cultura e al "mondo dello spirito". Vi è, dunque, in Gehlen una grande fiducia nell'uomo e nel progresso dell'umanità: malgrado conflitti, miserie, degradazioni, repressioni, alienazioni, angosce e difficoltà di ogni genere, l'essere umano è in grado di salvarsi da solo, con la sua capacità di azione e la sua intelligenza che dà vita a scienze, tecniche, istituzioni, sistemi etici, religioni, arti, letterature, ecc.

In conclusione di questo ampio progetto antropologico e in concomitanza con lo spostamento dei suoi interessi verso la sociologia, Gehlen si pone il problema di come l'uomo possa vivere nonostante la sua carenza istintuale da un lato e la sua eccedenza pulsionale dall'altro. Negli anni '50 rivede al sua teoria delle istituzioni, proprio a causa della sociologizzazione della sua riflessione e dà alle stampe *Le origini dell'uomo e la tarda cultura* (1956) in cui si prefigge lo scopo di rintracciare nell'ambito della sua teoria delle istituzioni, intese come mediatrici tra l'uomo e i suoi bisogni, le loro origini nel mondo arcaico e di indagare sul significato che esse assumevano per l'uomo primitivo. Gehlen attua così una svolta verso l'antropologia sociale e culturale, che era contenuta soltanto in embrione nell'apparato categoriale dell'Uomo.

Nel dopoguerra, quindi, Gehlen ebbe una notevole influenza nell'ambito sociologico, in concomitanza con il suo passaggio verso l'insegnamento della sociologia, prima a Spira e poi ad Aquisgrana. Nell'ambito di questa sociologizzazione del sapere sull'uomo, il progetto antropologico fu ulteriormente sviluppato da Gehlen in direzione di una teoria delle istituzioni e contemporaneamente come un'analisi di psicologia sociale sui problemi della società industriale (*L'uomo nell'era della tecnica*) e infine, specie dopo i grandi rivolgimenti politico-sociali che

sconvolsero l'Europa, verso la dimensione etica, la quale ha acquisito un peso sempre maggiore nel disciplinare dall'interno la vita pulsionale, specialmente quando si verifica una crisi o una minor presa delle istituzioni.

Alla debolezza delle istituzioni e alla caduta delle idealità in campo religioso, politico e socio-economico, all'erosione di mete assolute e di ideologie totalizzanti ha fatto seguito da un lato il passaggio da un *ethos* dello stato a un *ethos* umanitario dalla radice pluralistica, alla cui formazione concorrono diversi sistemi etici e dall'altro un notevole accrescimento della responsabilità e coerenza interiore dei singoli, che sta alla base del concetto di ipertrofia morale. Si delinea così una nuova morale, figlia della tarda modernità e prossima ai tempi della *post-histoire*, in cui convivono istituzionalismo e umanismismo, dogmatismo e criticismo, ragione e passioni, caratteristica di un'epoca di passaggio come è quella della civiltà tecnologicamente avanzata, ma priva di riferimenti e di baricentri sul versante etico-politico, alla ricerca di un difficile equilibrio tutto ancora da conquistare. L'essere umano, infatti, si prepara ad affrontare, con un bagaglio ancora insufficiente, la post-modernità e la post-cultura. Il tempo della *post-histoire* sta cominciando appena a scriversi: è quindi impossibile prevedere «cosa sarà bruciato da questa fiamma, cosa si fonderà e cosa dimostrerà di resistere ad essa».

In Italia, grazie ad un tempestivo lavoro di traduzione e di diffusione, le premesse antropologiche del lavoro gehleniano sono ormai piuttosto note. Fin da quando Wolfgang Harich propose a Inge Feltrinelli di pubblicare la traduzione dell'*Uomo* (1^a ediz. 1983), seguirono *Prospettive antropologiche* nell'87, *Quadri d'epoca* nell'89, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione* nel '90, *L'uomo delle origini e la tarda cultura* nel '94, *Morale e ipermorale* nel 2001, *L'uomo nell'era della tecnica* (1^a ediz. nel '67 – 2^a ediz. nel 2003).

Quale potrebbe essere il senso dell'antropologia gehleniana in una prospettiva futura? Si può parlare di un'attualità dell'antropologia filosofica? Se gli enormi progressi della genetica, in continua evoluzione, sembrano aver ben documentato la determinazione naturale della vita individuale (e forse avrebbero aiutato Gehlen nel dimostrare la differenza esistente tra l'uomo e le grosse scimmie antropoidi), tuttavia le riflessioni filosofiche sull'uomo trovano ancora un loro spazio, specialmente quando le sfide biologiche e bio-tecnologiche sembrano incidere pesantemente sulle vite dei singoli e sulla società nel suo insieme.

Inoltre sono senz'altro suscettibili di ulteriori ricerche e approfondimenti: la teoria dell'«essere a misura di linguaggio», che Gehlen aveva esposto partendo da Herder; i suoi studi di filosofia della tecnica, che, smentendo molte drammatiche Cassandre, ne evidenziano

l'imprescindibilità per un uomo che si pone come cittadino del mondo e vuole abitare tutta la terra; la sua teoria dell'azione, attraverso cui supera la scissione tra soggetto e oggetto, spirito e vita, ragione e passione di scheleriana memoria; le sue indagini estetico-sociali sul significato della pittura contemporanea ed infine le sue prospettive etiche, dove l'antropologia cerca di portare un contributo all'etica riconoscendone, in contrasto con Habermas, le molteplici radici sia a livello biologico che socio-culturale.

Per tutti questi motivi ci sembra giusto ricordare con una giornata di studi Arnold Gehlen nel centenario della sua nascita e analizzarne la figura da molteplici prospettive e angolature: il Professor Rehberg ci parlerà del particolarissimo rapporto epistolare intercorso tra l'antropologo conservatore e il filosofo comunista Wolfgang Harich, mettendo in luce soprattutto il significato che le istituzioni avevano per entrambi i pensatori; il Professor Fadini tesserà il filo che lega il nostro Autore ad alcuni filosofi della modernità, evidenziando consonanze e divergenze; il Professor Vigorelli ci illustrerà la relazione tra Gehlen e Schopenhauer specialmente per quanto riguarda il rapporto con l'ambiente e l'apertura delle pulsioni al mondo e la Professoressa Rasini presenterà un tentativo di lettura dell'impostazione antropologica gehleniana in termini prettamente etici.