

La logica antropobiologica della storia: una rilettura di ‘Urmensch und Spätkultur’

Alberto Gualandi

Università di Bologna

Dipartimento di filosofia

albertogualandi@alice.it

ABSTRACT

Highlighting the link that connects the philosophy of history and institutions developed by *Urmensch* with the biological categories set out in *Der Mensch*, this work attempts to reconstruct the main social, cultural and institutional stages of human history in the light of two interconnected principles: the biological principle of *exaptation*, and the principle, derived from the idealistic tradition, of indirect self-consciousness [*indirektes Selbstbewusstsein*]. The result is a materialist conception of human history in which, however, the main social and cultural institutions – from the rituals of hunting to totemism, from the great monotheistic religions to the experimental practice of modern science – do not appear as mere superstructural effects of different «socio-economic formations», but as «transcendental schemes» that interconnect action and perception, reality and need, necessity and convention, norm and emotion. This conception allows to throw new light on *post-histoire*, on the postmodern era in which the techno-scientific institution dominate any other form of institutional mediation, transforming the meta-institution of language into an instrument of manipulation of internal and external reality. Neutralizing any means to satisfy the most essential needs, which is communication, humanity is thus exposed to the greatest danger: an era where social autism seems no longer possible to be cured.

0. Introduzione

Benché il carattere storico e temporale delle strutture di coscienza in cui s’incarna la natura «immutabile» dell’uomo sia sottolineato da Gehlen fin dalla *Premessa* della sua seconda opera fondamentale¹, s’impone ancora oggi

¹ «Nella storia dell’umanità ci sono state tre grandi “svolte culturali”, ossia il passaggio dalla vita di caccia e di raccolta alla sedentarietà e alla cultura agraria, verificatosi nel neolitico. Poi irruperono le religioni monoteiste e il Dio invisibile, e portarono come conseguenza di fondamentale importanza la neutralizzazione sul piano del culto del mondo esterno. Infine, circa duecentocinquanta anni fa, ha avuto inizio la civiltà tecnico-industriale. Ciascuno di questi passaggi ha comportato anche una modificazione strutturale della coscienza umana», A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn, 1956,

il compito di ricostruire i nessi teorici precisi che connettono la dottrina antropobiologica, delineata in *Der Mensch*, e la dottrina delle istituzioni e della storia, avanzata da *Urmensch*, poiché s'inserisce qui uno dei temi più innovativi e fraintesi della dottrina gehleniana dell'uomo². Ciò che, a nostro avviso, è rimasto maggiormente incompreso nella filosofia della storia di Gehlen è infatti il nesso esistente tra il carattere intrinsecamente storico della coscienza umana, e delle istituzioni in cui essa concretamente si realizza, e le strutture simboliche e comunicative in cui tali istituzioni trovano il loro fondamento antropobiologico. Questo nesso è stato frainteso in vari modi che hanno nondimeno condotto a un esito teorico univoco, stigmatizzato dalla lettura critica di Habermas e dei suoi continuatori: la dottrina antropobiologica di Gehlen propone una concezione biologicamente «naturalizzata» dell'uomo che, in modo atemporale e a-storico, assegna alle istituzioni la funzione di forgiare «dall'alto» la plastica e informe natura umana, rinchiudendola in una «gabbia» di abitudini, norme e valori, pragmaticamente vincolanti (Habermas 1958, 36). Benché questo fraintendimento sia stato suggerito dalla stessa ideologia conservatrice di Gehlen, bisogna innanzi tutto notare come la dottrina gehleniana dell'uomo abbia a più riprese posto l'accento su una tesi opposta a quella «naturalistica» che le attribuisce Habermas: «Sul piano antropologico occorre mettere in chiaro che non si dà in alcun modo una natura umana afferrabile prima dell'avvento della cultura. Non è possibile che l'uomo affermi qualcosa di sé indipendentemente da una precisa impronta culturale» (US, 113). In secondo luogo, bisogna osservare come per Gehlen le istituzioni non svolgano unicamente la funzione «costitutiva» e «formatrice», manipolatoria e violenta, calata «dall'alto» di una formazione politico-culturale «trascendente», ma possiedano anche quel valore riflessivo e comunicativo che Habermas avrebbe in séguito archiviato sotto la categoria «quasi-trascendentale» della «comprensione», anziché sotto quella del «lavoro» o dell'«azione strumentale». «L'uomo», prosegue infatti Gehlen, «non può affermare nulla di sé in modo diretto, ma si concepisce solo a partire dal non-umano, nel confronto e nella contemporanea distinzione di sé da quello. In tal modo egli si comprende in *illo tempore* in modo "totemico", ossia in un

Aula Verlag, Wiesbaden, 1986⁵, trad. it. di E. Tetamo, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Il Saggiatore, Milano, 1994, p. 11, d'ora in avanti citato nel testo come (US).

² Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch*, Junker und Dünnhaupt, 1940, Athenaion, Wiesbaden, 1976¹¹, trad. it. di C. Mainoldi, *L'uomo*, Feltrinelli, Milano, 1983, d'ora in avanti citato nel testo come (M). I numeri di pagina che seguono il riferimento all'anno della prima edizione delle opere di Gehlen e degli altri autori citati si riferiscono alle traduzioni italiane o alle ultime edizioni annotate in bibliografia. Le traduzioni italiane di Gehlen sono state da noi parzialmente modificate.

confronto differenziante sotto forma di essere bestiale; oppure può comprendersi anche in base al modello di una macchina, come elemento materiale del mondo esterno che distingue a sua volta da sé. Oppure – in infinite varianti di contenuto – nella differenza dalla divinità, si tratti di spiriti di antenati, di spiriti custodi, di “spirits”, eroi, demoni o dei» (US, 113). In breve, l'uomo è un essere che non può comprendere se stesso senza trascendersi metaforicamente, senza «trans-ferire» (*meta-pherein*) sé nell'Altro. La «legge dell'autocoscienza indiretta» regge per Gehlen la logica antropobiologia della storia. Le istituzioni culturali che hanno determinato le grandi svolte storiche dell'umanità partecipano dunque anch'esse di quella struttura comunicativa dell'esperienza senza la quale «non si comprende nulla dell'esperienza umana» (M, 200).

Obiettivo di questo lavoro è tentare di ricostruire le dinamiche fondamentali della filosofia della storia e delle istituzioni di Gehlen, senza pretendere esaurire la complessa analisi storica e la ricchezza di temi antropologico-culturali che essa presenta. Ciò che ci interessa evidenziare è il nesso esistente tra questa filosofia della storia e la dottrina antropobiologica che abbiamo tentato di chiarire in altri lavori alla luce della duplice tesi della natura ultra-neotenuca dell'uomo e della struttura metaforica e comunicativa dell'esperienza umana³. In particolare, nelle analisi che seguiranno, faremo uso di due principi, direttamente derivabili dalla tesi sopraccitata: il principio dell'autocoscienza indiretta, o principio dell'«identificazione estraniata», metaforica e comunicativa, con l'Altro; e il principio gehleniano dell'esonero – principio ridefinibile, nei termini della biologia contemporanea, come principio dell'*exattamento*, ovvero come processo di rifunzionalizzazione di una struttura, anatomica, cognitiva o simbolica, per scopi diversi da quelli immediatamente adattivi per cui è stata selezionata dall'«evoluzione»,

³ Centrata sul concetto antropobiologico di accelerazione/rallentamento individuativo (ovvero di «eterocronia neotenuca»), la prima tesi ci suggerisce che l'uomo è un primate che «nasce un anno troppo presto» e che sovresponde il proprio cervello plastico e prematuro a un ambiente sociale e naturale per un periodo di sviluppo estremamente lungo. La seconda tesi ci mostra invece che l'essere umano può compensare gli svantaggi procuratigli da tale condizione «ultraneotenuca» soltanto stabilendo una relazione comunicativa con se stesso e con il mondo. Grazie a tale relazione comunicativa, l'occhio e la mano, l'orecchio e la voce giungono a intrattenere delle relazioni intersensoriali e sinestetiche, indisponibili per ogni altro animale, che sono alla base, da un lato, della singolare struttura metaforica dell'esperienza umana e, dall'altro, della struttura proposizionale su cui si fonda il logos deliberativo dell'«animale razionale». Proposti pionieristicamente da Gehlen alla metà del secolo scorso, questi concetti trovano nuove conferme e una precisa ridefinizione concettuale nelle più attuali discipline biologiche, neurobiologiche e cognitive. Cfr. (Gualandi 2010a e 2010b).

naturale o culturale⁴. A partire da questi principi crediamo sia possibile ricostruire la logica che presiede al singolare intreccio di natura e cultura, corpo e linguaggio, bisogno e artificio, necessità e invenzione, vincolo e contingenza che chiamiamo «Storia».

1. *Archeologia della Ragion pura*

Oltre ad essere un'opera che traccia un raffronto inusitato tra l'attualità e la preistoria, e in cui si esprime la visione pessimista dell'epoca contemporanea tipica di un grande conservatore, *Urmensch und Spätkultur* è un'opera apparentemente frammentaria che fa largo uso di categorie e descrizioni «empiriche» (US, 278) ricavate dall'etnologia e dall'antropologia culturale, dalla paleoantropologia, dalla storia dei miti e delle religioni delle culture antiche e delle società primitive. Dietro a quest'apparenza di dispersione si cela però una logica filosofica stringente, che getta le sue radici nelle analisi e descrizioni antropobiologiche che Gehlen aveva già avanzato in *Der Mensch*. Il filo conduttore che supporta le analisi gehleniane concernenti l'evoluzione storica e culturale dell'umanità è in effetti sempre lo stesso, ovvero quel principio che si esprime a più livelli di coscienza – dall'intelligenza sensomotoria a quella compiutamente linguistica – grazie alla funzione metaforica dell'immaginazione: il principio dell'*autocoscienza indiretta* o dell'*autoidentificazione estraniata*. «Tutte e tre le visioni del mondo cui abbiamo detto offrono all'uomo la possibilità di comprendere *indirettamente* se stesso. Confrontarsi con un non-io, con un altro-dall'umano e, nel compiere questo confronto, distinguersi nuovamente da esso, fa parte dei tratti caratteristici essenziali dell'uomo, probabilmente perché l'uomo deve includersi nella realtà effettiva del mondo se vuole consolidare e comprovare la propria concezione di sé nell'azione. Per quanto enormi siano le differenze contenutistiche di simili posizioni, per quanto decise siano le loro differenze storiche e la loro incompatibilità reciproca, dall'*imitatio Christi* fino all'*homme machine*, e da quest'ultimo al totemismo, il tratto caratteristico che

⁴ «Noi suggeriamo che tali caratteri, evolutisi per altri usi (o per nessuna funzione del tutto) e in séguito “cooptati” per il loro ingaggio attuale, siano chiamati *ex-aptations* [...]. Essi sono utili per il loro ruolo attuale, quindi “atti” (*aptus*), ma non sono stati progettati dall'evoluzione per quello e quindi non sono “ad-atti” (*ad-aptus*). Essi devono il loro contributo alla sopravvivenza a caratteristiche presenti per altre ragioni e sono quindi utili (*aptus*) in virtù della (*ex*) loro forma, ovvero *ex-aptus*». S.J. Gould, E.S. Vrba, *Exaptation – a missing term in the science of form*, «Paleobiology», 8 (1), 1982, trad. it. di C. Ceci, a cura di T. Pievani, *Exaptation, il bricolage dell'evoluzione*, Boringhieri, Torino, 2008, p. 15. Su questa ridefinizione del principio dell'esonero nei termini del principio di exattamento cfr. (Gualandi 2009 e 2010a).

abbiamo appena nominato può essere astratto, e addirittura s'insinua involontariamente nei tentativi di autocomprensione diretta, i quali sfociano sempre nel ritrarsi del Sé da sé. La concezione qui messa in risalto attraverso la tesi dell'*autocoscienza indiretta*, ha la proprietà di essere vera, ma sterile, in quanto è praticabile solo il confronto *compiuto* [vollzogene] con una *determinata* forma di non-io. Infatti, solo in questo caso quella forma diviene uno sfondo motivazionale e i modi dell'agire trapassano in forme espressive» (US, 277). Tralasciando temporaneamente le cause o le ragioni che sottendono questa presunta «sterilità del vero», tentiamo di comprendere come il principio dell'autocoscienza indiretta permetta di ricostruire la logica antropobiologica che sorregge la storia.

All'inizio della citazione precedente, Gehlen faceva riferimento a tre visioni del mondo succedutesi nella storia dell'umanità in correlazione con tre grandi svolte culturali. La prima grande concezione del mondo è, secondo Gehlen, la visione metafisica dell'*«armonia universale»*, o dell'*entente secrète* tra i fenomeni umani e naturali – metafisica che in origine fa da sfondo alle istituzioni dei rituali mimetici e raffigurativi, magici e sciamanici delle società arcaiche. La seconda grande visione è la concezione di un *mondo creato dalla parola o dal pensiero divini*, e governato da una volontà onnipotente analoga al comando e al potere umani, che trova compimento nelle grandi religioni monoteiste, ma che fu in origine «concepita in relazione all'avvento della grande sovranità» statale, in una vera e propria «svolta di portata storica mondiale attestata in Egitto» (US, 178). La terza grande concezione, infine, è la *visione meccanicistica* del mondo, preparata dall'illuminismo greco, ma resa definitiva dall'avvento della rivoluzione scientifica e industriale. Benché correlate con tre grandi epoche storiche – corrispondenti, in senso marxiano, a tre grandi formazioni economico-sociali – scandite dal passaggio dalle società di cacciatori-raccoglitori alle società «statali» dei coltivatori-allevatori e, infine, alla società scientifico-industriale, queste «tre visioni del mondo possibili» non intrattengono tra loro rapporti lineari. Da un lato, esse costituiscono dei modelli ideali che si trovano combinati in modi diversi, o sono presenti in modi più o meno puri, nelle civiltà storicamente effettive. La visione magica, per esempio, si estende nel tempo conservandosi in epoca preindustriale e industriale nella filosofia della natura di Leibniz, Schelling, Schopenhauer e Nietzsche. La visione del mondo retto da una volontà creatrice continua a sostenere la concezione scientifico-industriale de *l'homme-machine* in cui l'uomo assume il posto dell'artefice divino, in quanto creatore e programmatore del proprio corpo e della propria psiche. Questa corrispondenza sfasata o stratificata tra visioni del mondo e formazioni economico-sociali produce dunque una descrizione dello sviluppo storico che differisce sia da quella proposta dalla legge comtiana dei tre stadi, sia dalla

dialettica storica di matrice marxiana. Se quest'ultima tende infatti a privilegiare la dimensione economica e sociale assegnando un ruolo sovrastrutturale alle istituzioni culturali, la prima concepisce la sovrapposizione tra queste visioni del mondo nei termini di persistenza o commistione di elementi arcaici che lo spirito positivo deve necessariamente dileguare. L'ipotesi di Gehlen è invece che la storia sia retta da una logica antropobiologica più profonda e meno lineare che, determinando genesi e filiazioni inaspettate, ci permette di gettare nuova luce sull'epoca presente: «Al termine di una lunga vicenda della cultura e dello spirito, la concezione del mondo basata sull'*entente secrète*, la metafisica che descriveva l'accordo e il conflitto tra le potenze della vita, è stata distrutta, per un verso grazie al monoteismo, per l'altro grazie al meccanismo tecnico-scientifico cui lo stesso monoteismo, espungendo demoni e divinità dalla natura, aveva sgombrato il campo. Dio e la macchina sono sopravvissuti al mondo arcaico e ora si ritrovano, soli, faccia a faccia. Non è allora una questione da poco chiedersi se il mondo interiore sia un'anima o uno spazio fluido di fenomeni soggettivi che ruotano intorno a se stessi, che può essere studiato solo se lo si concepisce come un mondo interiore di fatti alle cui spalle occorre cercare quale meccanismo operi» (US, pp. 269-270). In altri termini, l'uomo che vive nell'epoca della *post-histoire* – epoca dominata dalla tecnica e in balia della «riflessione cronica» generata dal soggettivismo dilagante – non possiede una coscienza rappacificata e felice. Egli si trova di fronte all'alternativa di concepire se stesso alla stregua di una macchina, oppure di aderire ai fondamentalismi rinascenti che pretendono regolare ogni azione e conoscenza in funzione di una parola trascendente. All'epoca contemporanea manca una nuova visione del mondo, unificata e pacificatrice, ma la filosofia di Gehlen non sembra affatto volerne offrirne una, poiché essa si concepisce come teoricamente «vera», ma praticamente «sterile». Ma – chiediamoci ora – a cosa attribuire questa mancanza di corrispondenza tra visioni del mondo e svolte economico-sociali della storia?

Questa corrispondenza – per Comte e Marx quasi biunivoca – è sfalsata dal fatto che le diverse istanze ideologiche, religiose e filosofiche, che costituiscono le tre possibili visioni del mondo, non poggiano direttamente su delle formazioni economiche-sociali, ma comportano, secondo Gehlen, la mediazione di diverse forme di azione, apparentemente irriducibili dal punto di vista antropologico. Tali forme di azione sono le seguenti: «il comportamento pratico-razionale [...]; il comportamento rituale-raffigurativo [...]; e, infine, «quello descritto con l'espressione “inversione dell'orientamento pulsionale” che [...] si genera dall'ebbrezza, dall'estasi, dall'ascesi, e può trovare una via nell'interiorità e sfociare nella fede in uno spirito e in una volontà divini» (US, 275). Per comprendere la relazione che

queste tre forme intrattengono tra loro, bisogna tuttavia superare la tripartizione quasi weberiana tra modelli ideali di azione e ritornare alla dottrina antropobiologica dell'uomo. Queste tre forme di azione possono essere comprese solo alla luce di un essere carente di istinti che è costretto a rapportarsi al mondo per mezzo dei circuiti autocontrollati di percezione e azione, anticipazione e ricognizione, che costituiscono i primi abbozzi di comportamento pratico-razionale. Esse possono essere comprese soltanto alla luce di un essere che è costretto a identificarsi con l'Altro da sé, per ottenere un'identità stabile e per sapere come agire, individualmente e collettivamente. Esse devono essere ricondotte alla peculiare natura pulsionale di un vivente che si trova nella necessità di dovere inibire e sublimare i propri residui d'istinto per potere assegnare una forma stabile all'impulso indeterminato che lo spinge ad agire. Ora, a seconda della prevalenza che è assegnata a una forma o all'altra, «questi tre generi d'azione» si trovano, secondo Gehlen, «in un certo rapporto con le tre grandi visioni del mondo possibili» (US, 276). Innanzi tutto si tratta di mostrare che «l'immagine materialistica del mondo» è associata in modo evidente col «comportamento razional-sperimentale» connesso con la scienza moderna (US, 276). Fin dai suoi scritti giovanili, un pensatore come Marx ha reso esplicita tale associazione, mettendone in luce il valore metateoretico, estendendo tale concezione all'umanità tutt'intera. La concezione marxiana del mondo pretende infatti «immettere il singolo – compresa la sua interiorità – le masse sociali e la natura ridotta all'inorganico, in un unico immenso processo circolare. Ciò comporta l'idea di una morale nuova, mai esistita prima, in cui il singolo viene subordinato a questa struttura d'insieme che, in questo contesto, è la realtà. Il conflitto che divide il mondo sarebbe incomprendibile se non fosse, in ultima analisi, di tipo morale, e non semplicemente teoretico e pratico» (US, 276). In secondo luogo, si tratta di mostrare che «la metafisica che afferma l'esistenza di un nesso simpatetico è legata al comportamento rituale-raffigurativo» (US, 276). Secondo Gehlen, questo tipo di comportamento si è da tempo atrofizzato, benché la sua comparsa abbia rappresentato un momento fondamentale nella storia dell'umanità connesso con l'emergenza del comportamento rituale, artistico, funerario: congiunto cioè con quei comportamenti simbolici, non immediatamente finalizzati ad uno scopo pratico di sopravvivenza⁵. La terza

⁵ L'affermazione di Plessener, poi ripresa da Habermas, secondo cui l'antropobiologia di Gehlen non riconoscerebbe uno statuto autonomo ai comportamenti espressivi e ridurrebbe ogni azione umana a comportamenti di tipo strumentale, finalizzati alla soddisfazione di bisogni primari, rappresenta un'eccessiva semplificazione della sua teoria dell'azione (Plessner 1928, 19; Habermas 1958, 31). Ciò che è vero è che il comportamento rituale-raffigurativo si sta, secondo Gehlen, progressivamente atrofizzando perché ciò che

forma di comportamento trovò, infine, «tracciata in sé sin dalle origini una via che conduceva all'interiorità, anche se in principio celata nelle forme barbariche dell'ebbrezza e dell'estasi» (US, 277). Essa si definì ancor più nitidamente nelle forme rituali dell'asceti e giunse a compimento con le religioni monoteiste, le quali proposero «una religione del volere e, con ciò, una meta alla via interiore, raggiungibile con mezzi puramente interiori», e non con l'ebbrezza, le orge o l'ipnosi musicale. Al Dio che crea con la volontà e la parola viene così a corrispondere, «nell'anima del credente, l'assunzione di questa parola entro la propria volontà» (*ivi*). Anche questo tipo di comportamento pare condannato a un annullamento o a una restrizione. Da un lato, questa forma interiore di religione è, secondo Gehlen, «minacciata dal suo indebolimento nell'epoca della soggettività» fluida e informe. D'altro lato però, Gehlen sembra ritenere che anche la filosofia sia un esito istituzionalizzato di tale processo d'inversione dell'orientamento pulsionale, anch'essa soggetta dunque a un indebolimento considerevole della soggettività imperante, ma non ancora completamente condannata a una necessaria estinzione. La sola filosofia ancor oggi fedele alla propria funzione può e deve, secondo Gehlen, presentarsi nella forma di una nuova asceti intellettuale (US, 271).

Notiamo innanzitutto che per Gehlen queste tre differenti forme di azione sembrano «irriducibili» solo dal punto di vista della «nostra» ragione (US, 275). Esse appaiono tuttavia in una nuova relazione se si tiene conto della concezione gehleniana dell'uomo e del suo processo di evoluzione culturale. Più specificamente, si tratta di osservare che i diversi tipi d'istituzione storicamente connessi con queste forme d'azione s'intrecciano secondo modalità complesse di *scambio* e *trasformazione* che fanno sì che una istituzione nata dapprima per scopi congiunti con il comportamento rituale di tipo pratico-razionale possa essere *esonerata* dagli scopi precedenti e *rifunzionalizzata* per uno scopo di tipo pratico-strumentale, o per uno scopo di inversione pulsionale, connesso con le pratiche ascetiche indirizzate al controllo interiore. Tra i numerosi esempi che Gehlen ci fornisce di tali processi di *exattamento* rifunzionalizzante, un caso significativo riguarda l'intreccio esistente tra i bisogni riproduttivi e le istituzioni familiari e sociali, nate dai rituali mimetici e rappresentativi. Per comprendere i motivi

di esso non è stato trasformato in arte – e in tal modo «estetizzato e privato della sua efficacia» – «è, al giorno d'oggi in gran parte scomparso, in particolare da quando il protestantesimo ha cancellato del tutto le forme di simbolizzazione figurativa e di ritualità colma di significato che erano sopravvissute al monoteismo, presupponendo un grado di spiritualizzazione che ne limita la presa sulle masse» (US 277). Si apre qui l'ampia parentesi gehleniana sul significato dell'arte moderna e contemporanea, su cui non ci possiamo soffermare.

antropologici che hanno condotto a un'istituzione come il matrimonio, non si può ricorrere, secondo Gehlen, né ai «residui istintuali dell'uomo», né a una «intelligenza pratica diretta a uno scopo» (US, 265). Solo l'accoppiamento sessuale esprime direttamente l'istinto naturale, e la donna ha sicuramente il desiderio istintivo di avere figli, ma non quello di avere nipoti. Il concetto di «riproduzione» presuppone invece una continuità, non direttamente percepibile con i sensi, che può essere tematizzata soltanto dopo avere stabilito con altri mezzi la continuità della stirpe. Quest'ordinamento basato sui legami familiari «non può avere avuto motivazioni o cause razionali, ossia non può esser sorto in vista di un fine osservabile, poiché la sua finalità sociale poté emergere solo quando già esso si era realizzato, e dunque deve essere stata secondaria» (US, 266). L'istituzione del matrimonio è stata sicuramente incentivata da forti interessi pratici: la divisione del lavoro, il lungo periodo di svezzamento, la necessità di evitare conflitti cronici all'interno del gruppo. Ciononostante, la nozione di continuità del lignaggio, che è intrinsecamente connessa con l'istituzione del matrimonio, non è nata da «riflessioni di questo tipo» (US, 266). Come vedremo meglio in seguito, essa è sorta per mezzo di un rituale, premagico e raffigurativo, d'identificazione reciproca degli individui con «una qualità "esclusiva" tratta dal totemismo» (*ivi*). In altri termini, nel rito raffigurativo totemico era contenuto un comportamento *non finalizzato* e tuttavia *obbligatorio* (US, 277), da cui è in seguito emersa una finalità *secondaria* e imprevedibile: l'elaborazione di ordinamenti basati sui rapporti di consanguineità, per esempio; ma anche l'istituzione dell'allevamento, fondamentale per la regolazione a «lunga scadenza» del processo nutritivo, per l'inibizione dell'antropofagia e per la costituzione del tabù dell'incesto (US, 267). Ritorniamo su questi temi in modo più dettagliato. Ciò che vorremmo per il momento notare è che la dinamica exattante, che caratterizza questo processo di conversione di un comportamento non finalizzato, ma obbligatorio, in un comportamento teso al raggiungimento di uno scopo secondario e imprevedibile, ha un *significato filosofico rilevante perché mostra come un comportamento razionale e pratico possa generarsi a partire da un comportamento «irrazionale» ed espressivo (simbolico-raffigurativo) che non possiede un immediato significato adattivo*. Questa genesi delle forme della razionalità a partire da un «fondo irrazionale» è ciò che differenzia maggiormente la filosofia della storia e delle istituzioni di Gehlen da quelle filosofie razionaliste e illuministe che, a partire da Hobbes, descrivono il processo di genesi delle istituzioni sociali come l'esito di un contratto ragionevole o di un accordo consensuale tra individui «atomizzati», dotati di un'identità propria e di una volontà autonoma. Oltre a proiettare nel passato le nostre strutture di coscienza e le nostre forme d'intelligenza pratica diretta

a uno scopo, tali filosofie trascurano il fatto che, come Hegel ha messo in luce, non si dà, per l'uomo, autocoscienza individuale se non in rapporto con l'Altro. Ma la ricostruzione gehleniana differisce altrettanto da quelle teorie evoluzioniste che riconducono direttamente le regolazioni istituzionali, che caratterizzano le società antiche e moderne, a meccanismi istintivi, selezionati dall'evoluzione in ragione dei loro vantaggi adattativi. Entrambi questi punti di vista compiono l'errore di proiettare le nostre forme razionali di regolazione sociale finalizzate a uno scopo pratico, su un passato ancestrale, iscritto in un cervello o in una coscienza già perfettamente strutturati, che «in assenza di approfondite analisi antropologiche, finisce col portare solo a esempi che ci fanno pensare ai primitivi come a dei contemporanei un po' scurrili» (US, 267). In altri termini, in assenza di categorie antropobiologiche sufficientemente approfondite, tanto le teorie adattazioniste quanto le filosofie razionaliste della storia finiscono per proiettare su un passato immemorabile le nostre strutture di coscienza, intrise di monoteismo e di ragione pratico-sperimentale⁶. In conclusione, le categorie gehleniane, supportate dal concetto di *exaptation*, permettono di delineare una concezione non-finalista, eterogenea ed eterocronica delle strutture istituzionali in cui si è sedimentata la storia. In tale concezione la storicità umana affonda le sue radici nel fondo oscuro di una corporeità peculiare.

Ma l'ipotesi gehleniana di una genesi del comportamento pratico-razionale da un fondo espressivo e irrazionale ha anche un significato *teoretico* che occorre fin d'ora evidenziare. Tale ipotesi rappresenta un tentativo sistematico di elaborare una sorta di *archeologia della ragione umana*, in cui le *forme a priori* della razionalità teorica e pratica, appaiono come il prodotto di una genesi empirico-trascendentale che trova il suo fondamento ultimo nella struttura sensomotoria del corpo umano e del suo modo peculiare di esperire. È tuttavia alla fenomenologia della conoscenza di Scheler che dobbiamo attribuire il primo tentativo di delineare una vera e propria genealogia storica degli a priori formali: «Concordiamo pienamente con Max Scheler [...] quando egli parla, con un paradosso per il modo tradizionale di fare filosofia, di un'“acquisizione degli a priori” e di “modi di pensare funzionalizzati”, oppure del fatto che si dovrebbe risalire all'*origine* di modalità del pensiero e dell'intuizione che non sarebbero *per nulla costitutive* dello “spirito umano”. Fra tali modalità vi è anche la coscienza temporale che ha per oggetto un tempo vuoto e infinito in cui inscrivere eventi databili, oggettivi e irreversibili e, conseguentemente, la perdita del mitico “tempo originario”»

⁶ Esse finiscono cioè per incorrere in quel tipo di fallacia cui i biologi, sostenitori del concetto di *exaptation* e oppositori del teleologismo adattativo-razionale, hanno assegnato il nome di «storie proprio così» (Gould, Lewontin 1976) o di «effetto Flinstones» (Pinker, Rose 2006, 73).

(US, 247). Obiettivo di tale archeologia sarebbe dunque ricondurre i concetti fondamentali della modernità – l'autocoscienza solitaria o la forma vuota del tempo – ai processi di exattamento anatomici, simbolici e cognitivi messi in luce da *Der Mensch* in termini di montaggi sensomotori e di processi metaforici di *transfert* esperienziale congiungenti corpo e mondo. Tali montaggi e metafore cognitive giungono tuttavia ad acquisire in *Urmensch* una dimensione temporale che finisce per inglobare l'intera storia del pensiero e della cultura. Benché siano incorsi in formulazioni un po' troppo eccessive, Köhler e Scheler, hanno infatti insistito, secondo Gehlen, sull'esistenza di un sistema acquisito di a priori prodotto dalla progressiva funzionalizzazione di forme pensate dell'essere, che presiedono all'azione umana, ma anche alla conoscenza e alla percezione. «In *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, [Scheler] sostiene: "Io non accetto l'esistenza di leggi funzionali della coscienza e della ragione umana dotate di uniformità, costanza e immanenza, ossia la costanza dell'apparato categoriale" [...]. Questa formulazione suona un po' eccessiva, ma siamo d'accordo con entrambi questi autori quando parlano di un "a priori acquisito" e della trasformazione storica di determinate strutture della coscienza, anche della percezione» (US, 110). Per evitare tale eccesso si può in altri termini sostenere che, se è necessario riconoscere l'esistenza di un «a priori corporale» che da circa 150.000 anni funge da fondamento immutabile per le strutture della percezione e dell'azione, è altrettanto indispensabile identificare un «a priori storico» capace di spiegare ciò che nello spirito vi è di meno «intuitivo» e più concettualmente organizzato in una struttura di categorie e principi trascendentali. Alla luce di tali premesse teoretiche alcune analisi storico-culturali di Gehlen acquisiscono un nuovo senso che funge al contempo da esemplificazione. Secondo Gehlen, le strutture a priori che caratterizzano la razionalità sperimentale della scienza moderna sono state preparate, da un lato, dagli schemi causali di azione messi in atto dalla magia e, dall'altro, dalla metafisica dell'«armonia universale», la quale constatava, in modo quasi istintivo, un ordine e una regolarità naturali costituenti una sorta di sintesi passiva o di a priori empirico, collocati dalla parte del mondo e dei fenomeni⁷. Questo nesso comunicativo, organizzato in centri di attrazione e

⁷ «[I]l "nesso avvolgente" che unisce uomo e natura è un a priori conscio e inconscio incrollabile, come la duplicità dei sessi – che trova conferma nel regno animale – di cui non si può che prendere atto, analogamente al nesso di fame e nutrizione, madre e figlio, luna e notte. Riguardo a esso si impone ovunque un a priori empirico: sono esperienze che rientrano nell'auto-osservazione dell'esserci, sono oggettive e preliminarmente date. Sono, in effetti, presenti, anche nell'interiorità come pulsione, bisogno, stanchezza quando scende la sera o risveglio quando si leva il giorno, soddisfacimento di sfondo o acuta mancanza» (US, 176).

repulsione, è tuttavia instabile e precario, poiché la realtà esterna conserva un'«irriducibilità ostinata» e lo spirito umano una potenzialità di apertura capace di trascendere queste correlazioni immediate tra entità naturali. Presente nella forma più pura nella concezione dell'essere dei presocratici, che «consisteva appunto nel nesso tra un mondo di fatti e cause esplicative di ordine fattuale» (US, 109), essa inizia ad allentare i suoi nessi già con Aristotele, il quale è costretto, sulla scorta dei sofisti, a prendere coscienza della mediazione operata dal linguaggio nel rapporto «per natura armonico» tra l'essere e il pensiero. Benché quest'idea di un'armonia universale venga gradatamente neutralizzata dalla metafisica linguistica e scritturale delle religioni monoteiste (metafisica che sfalsa completamente le interpretazioni moderne delle filosofie presocratiche), essa si preserva ancora all'origine della scienza moderna nel postulato galileiano dell'uniformità del corso della natura, nella metafora del Grande libro della natura scritto in linguaggio matematico, o – in modo ancor più antropomorfizzato in senso cristiano – nella fede in un Dio che non gioca a dadi e che pervade il mondo della sua astratta volontà razionale. Kant è tuttavia il primo che in modo metodico e rigoroso tenta di eliminare completamente dalla sua concezione della scienza tale metafisica intuitiva e spontanea, che unisce in modo simpatetico l'essere al pensiero, e che esprime il sostrato «quasi-animale» della nostra esperienza: «La metafisica arcaica si risolve nell'esplicazione infinita di questa concezione. Il “nesso simpatetico” è, naturalmente, un'esperienza che si dà nei punti focali dell'esperienza sia interiore che esterna: nel rapporto fra uomo e donna, donna e bambino, fame e nutrizione, sete e sorgente, occhio e luce, parola e risposta. È quanto Kant si rifiutava di ammettere: la sintesi a priori in ciò che è intuito, empirico» (US, 176). Per quanto teoricamente inconsistente, nel suo spingersi ai limiti estremi del noumeno soprasensibile, il rifiuto kantiano non è tuttavia arbitrario. Esso è motivato dall'esigenza storica e teorica di fare emergere in tutta la sua purezza il carattere attivo delle strutture razionali che sono messe in atto dal soggetto della scienza sperimentale moderna, per mezzo di una sorta di ascesi interiore o di processo regressivo verso le condizioni di possibilità soggettive. Ciò che Kant tuttavia non prevede è che, espungendo dalla conoscenza ogni carattere di «rivelatività», e dichiarando «superate» simili metafisiche arcaiche e teologiche, si apre il varco all'«assoluta relatività dello spirito» di cui la metafisica hegeliana rappresenta la prima versione secolarizzata. «Kant non l'aveva previsto: se si butta a mare la metafisica dogmatica si separa l'assolutezza dello spirito dal suo antico contenuto: Dio. A questo punto, qualsiasi opinione può farsi valere in quanto, in fin dei conti, è pensata nello “spirito”, e lo spirito è “assoluto”» (US, 100). In questo senso, il processo di soggettivazione assoluta che caratterizza l'epoca della *post-histoire*

rappresenta una sorta di «emanazione finale» del processo di autonomizzazione dello spirito portato a compimento dai filosofi dell'epoca moderna. La *post-histoire* costituisce un calco in negativo dello spirito hegeliano il quale giunge a saturazione nell'epoca del *relativismo assoluto*. Una dialettica storica negativa – messa in luce da Gehlen in modo analogo ad altri pensatori del postmoderno – che può essere invertita soltanto riconducendo le istituzioni astratte della razionalità pratica e teorica al loro fondamento antropobiologico concreto.

2. Dai rituali mimetico-raffigurativi alle metafisiche monoteiste

Per cogliere questa genesi storica in tutta la sua ampiezza, bisogna ricondurre le tre forme fondamentali dell'azione umana al principio comunicativo essenziale per il quale, già in *Der Mensch*, Gehlen forniva un esempio paradigmatico: il processo d'identificazione totemica tramite cui i «membri del clan degli orsi» si procurano in modo estraniato un'autocoscienza collettiva e individuale (M, 360-361). Ricondotte a tale principio essenziale, le tre forme fondamentali di azione – l'azione razional-sperimentale, l'azione mimetico-raffigurativa, l'azione d'inibizione e inversione delle pulsioni – non appaiono più irriducibilmente separate, come risultava in un primo momento. Esse appaiono piuttosto intimamente connesse in un'unica struttura comunicativa che giunge a espressione tramite la funzione metaforica dell'immaginazione, che fa sì che l'uomo debba trascendersi nella «realtà effettiva del mondo se vuole tener ferma e comprovare la propria concezione di sé nell'azione» (US, 277). Benché queste tre forme di esperienza e azione sembrino prevalere l'una sull'altra incarnandosi in tre diverse «visioni del mondo», esse possono essere colte nella loro unità originaria in quei rituali arcaici che hanno preceduto l'invenzione della scrittura e l'innescarsi della storia. Nel paragrafo precedente abbiamo mostrato come i rituali mimetici e raffigurativi tipici della preistoria acquisissero, per vie indirette e secondarie, una finalità pratica, diretta a uno scopo, che imprevedibilmente dischiudeva alla «ragione umana un nuovo, sconfinato campo applicativo» (US, 267). Questi rituali mimetico-comunicativi – in cui si esprime nel modo più puro e originario il bisogno umano di estraniarsi nell'Altro – sono per Gehlen la fonte arcaica da cui è sgorgata ogni altra istituzione umana per mezzo di un processo di progressiva differenziazione teso a soddisfare bisogni e scopi sempre più specifici. Tali scopi emergono con chiarezza man mano che l'esperienza umana si articola sul piano individuale e collettivo, soggettivo e oggettivo, in virtù della funzione quasi-trascendentale di stabilizzazione dell'esperienza esercitata dalle istituzioni. Definiamo

«quasi-trascendentale» questa funzione di stabilizzazione, percettiva (US, 61) e interiore (US, 49), esercitata dalle istituzioni, poiché essa permette alla natura istintivamente carente dell'uomo di dotarsi di «schemi» intersoggettivi di azione e percezione, che favoriscono l'oggettivazione degli impulsi (US, 74) e l'incanalamento dell'obbligo indeterminato ad agire (US, 147 sgg.). Consolidando la flessibile e precaria relazione che congiunge il mondo esterno e il mondo interno, l'individuo e il gruppo, la natura e la cultura, esse permettono di identificare collettivamente delle entità stabili dotate di un autonomo valore esistenziale. Tali entità consentono all'uomo di mantenere il rapporto «ecologico» con l'ambiente – il rapporto tra ambiente esterno e valore, tra bisogno, appropriazione e consumazione – in uno stato di *tension stabilisée* (Russo 2003). È questo stato di tensione stabilizzata, regolato da una sorta di morale inibitoria, che viene profondamente alterato dalla civiltà industriale e post-industriale della produzione e del consumo infiniti.

I rituali mimetici e raffigurativi, il totemismo, le religioni teriomorfiche e antropomorfiche dei re sovrani, il politeismo classico, i rituali estatici, orgiastici e sciamanici, i rituali magici, le religioni monoteiste, la razionalità tecnica e sperimentale che governa la scienza moderna e contemporanea, rappresentano per Gehlen le grandi istituzioni quasi-trascentrali che determinano le principali svolte culturali della storia. Ricostruire le fasi e articolazioni dettagliate del processo che conduce dalla preistoria, alla storia e *post-histoire*, per mezzo della sovrapposizione e fusione, crollo e sostituzione di queste grandi istituzioni, è un compito che trascende le nostre intenzioni attuali. Nostro scopo è piuttosto mettere in luce alcuni snodi istituzionali in cui emerge con particolare evidenza la logica comunicativa, exattante ed esonerante che presiede allo svolgimento della storia umana, evidenziando l'interesse di un punto di vista teorico che non può essere ridotto a quello di un banale conservatore che pretende restaurare l'antico nella situazione di crisi attuale. Al contempo genetico e strutturale, l'approccio di Gehlen identifica nelle contingenze e casualità della storia una «logica» cui non si può opporre una morale nostalgica o le strutture di coscienza della religione. L'originalità della posizione di Gehlen è dimostrata per esempio dal fatto che le grandi religioni monoteiste sono, nel bene e nel male, considerate responsabili della situazione di crisi, benessere e «libertà» attuale. Desacralizzando la natura e despiritualizzando l'immanenza mondana, esse hanno aperto il varco alle procedure di sperimentazione causale della natura – originariamente connesse con le pratiche rituali della magia – determinando la loro autonomizzazione dalla metafisica dell'*entente secrète* e dell'armonia naturale. Ciò conduce a un esito che è sfuggito tanto ai sociologi positivisti e marxisti quanto ai filosofi cassireriani della coscienza simbolica. È da tale

processo di desacralizzazione innescato dalle religioni monoteiste che, secondo Gehlen, si sono costituite le strutture di coscienza che supportano la scienza moderna: «Il nostro rapporto con la natura è molto particolare ed è decisamente connesso a entrambe le svolte culturali di cui abbiamo detto [consistenti, la prima, nell'avvento della religione monoteista, la seconda, oltre duemila anni dopo, nella concezione e nel dominio tecnico-industriale-scientifico del mondo]. La natura è per noi, anzitutto, oggetto di un sapere la cui esattezza è frutto di un'elaborazione secolare e che si è ampliato e sistematizzato nelle scienze naturali. La visione della natura che esse trasmettono è da lungo tempo penetrata nel nostro modo immediato di concepire la natura stessa: nessuno penserà più che la natura sia una dea. Questo suggerisce come il monoteismo stesso sia fra i presupposti profondi delle scienze naturali: il mondo esterno dovette dapprima essere neutralizzato attraverso la magia, svuotato dalla presenza di dei, perché la volontà di conoscenza razionale potesse gettarsi senza inibizioni interiori su questo campo ormai sgombro» (US, 106).

Il processo che condusse all'emergenza delle grandi religioni monoteiste fu, secondo Gehlen, «un processo lungo», mediato da una serie di esoneri simbolici e d'inibizioni sensoriali, che permisero dapprima di spezzare il legame immediato, sensoriale e simpatetico, che le religioni teriomorfiche e animiste avevano stabilito con l'«al di qua», e che permise in seguito di trascendere nell'«al di là» grazie alla forza di stabilizzazione e oggettivazione connesso con la parola scritta. Si trattò inoltre di un processo composito, in cui confluirono elementi disparati, provenienti da forme arcaiche di religione, connesse con il culto dei morti e con il desiderio di ripristinare, grazie al concetto di «anima immortale», la comunicazione interrotta con i propri defunti e con il proprio sé in cui «si avverte la mancanza» dell'altro (US, 191). Ma in esso confluirono anche le divinità arcaiche del cielo notturno e del sole che fin da sempre hanno turbato l'uomo, infrangendo le sue unità di misura, e spingendolo «oltre la dimensione della propria vita» (US, 242). Si trattò inoltre di un processo sociale e politico connesso con la formazione di stati sovraregionali, successivi alle crisi prodotte dalle grandi migrazioni che avevano frantumato le vecchie forme istituzionali, fondate sui legami totemici di sangue e sui vecchi miti. Non è infatti un caso che il processo di «sradicamento» e di «emancipazione dai vincoli angusti della tribù e del *milieu*, sia insieme il processo della loro umanizzazione»: un processo che finisce per trasformare le entità arcaiche in «dèi re», imperialisti e oppressivi, «oggetti di culto in ogni luogo» (US, 236-237). Uomini in carne ed ossa e al contempo dèi, essi perdono dapprima il loro aspetto animalesco e terribile per rappresentare ora «un potere pieno di maestà e un nuovo ordine», ed è soltanto al termine di questo processo di formazione statale, che essi

divengono «gli dèi superiori dei grandi regni» (US, 237). Gli dèi superiori sono entità invisibili che permettono al comportamento umano di trascendere la propria *intenzionalità comunicativa* in un «al di là» ipostatizzato come autonomo e oggettivo, in quanto dotato di ogni valore esistenziale (US, 20-21). La componente raffigurativa – che era originariamente convogliata dai *rituali imitativi* arcaici che hanno permesso di raffigurare, in modo «durevole e sottratto al tempo», un animale sacro, o un altro ente della natura dotato di valore esistenziale autonomo, inibendo l'azione modificatrice e consumatoria dell'uomo (US, 23) – viene in tal modo esplicitamente *proibita*. Privato di *valore raffigurativo*, l'«al di qua» viene così despiritualizzato a favore di un «al di là» in cui si trascende l'intenzionalità comunicativa dell'uomo. Solo quando questo processo di progressiva *inibizione* e *proibizione* della *componente raffigurativa* è giunto a maturazione, s'impone un comportamento intenzionale rivolto a un'entità completamente spirituale: al locutore invisibile, senza corpo e senza volto, di una parola astratta, ma onnipotente, la cui voce può essere auscultata fin dentro la nostra mente. «È possibile una trascendenza nell'*al di là* solo dopo che sia stato concepito il Dio unico, invisibile e dunque spirituale, ossia con il monoteismo. Questo segna una svolta assoluta nella civiltà: tutte le condizioni interne ed esterne dell'esistenza mutano di conseguenza. La parola “fede” assume solo ora il senso a noi noto, che è invece inapplicabile in un contesto arcaico» (US, 24). Al termine di questo processo di progressiva integrazione e unificazione, di esonero e astrazione, che conduce alla sottomissione spirituale dei sudditi del regno umano alla legge scritta emanata dal dio di parola trascendente, la natura «vergine e selvaggia» (US, 268) delle metafisiche arcaiche viene «umanizzata». Essa perde quel «tratto sanguinario e cannibalico» che esalava dall'«infinito veleno» e «infinita putrefazione della vita» (*ivi*). Il pathos vitale e sanguinario – di cui era investito il culto riservato a quelle entità che assicuravano «salute, durata, ordine e fertilità: ai demoni primitivi creatori delle istituzioni, gli spiriti totemici e gli avi comuni, o le potenze luminose dal corso regolare, come il sole e le costellazioni» (*ivi*) – si spegne. L'uomo si può ora accostare alla natura «intimamente», poiché gli scopi della natura coincidono con bisogni e speranze interiori. Anche là dove tale coincidenza non si produce spontaneamente, nulla vieta che la natura possa venire obbligata ad assumerli come propri, misurando le sue reazioni, manipolandola strumentalmente, inducendola a reagire meccanicamente, secondo leggi oggettive, permeate dalla stessa necessità che pervade le leggi umane e divine. Nasce così la visione del mondo che prepara l'avvento definitivo della scienza moderna: «I primi passi del meccanicismo risalgono, dunque – al più presto – alle epoche illuministiche pullulanti di religioni politeistiche evolute, ma, per divenire oggetto di una pensabilità *diffusa*, il

meccanicismo presuppone addirittura il monoteismo, con il suo culto di un dio invisibile e trascendente e con la conseguente neutralizzazione del mondo esterno dal punto di vista della salvezza, premessa necessaria della sua trasformazione in un ambito di fatti dotato di leggi proprie» (US, 178). In conclusione, la riduzione della natura, interiore o esteriore, a un «meccanismo legale» presuppone sempre un divino artefice.

Ricostruito rapidamente questo processo che conduce alla nascita del dio invisibile e trascendente del monoteismo, è necessario ora mostrare che non si tratta di un processo univoco e lineare. In esso convergono istanze culturali diverse, che risentono a loro volta l'influsso e, talvolta, il fatale contraccolpo di tale processo epocale. Il processo che conduce alla nascita del monoteismo è per esempio preparato dal *mito*, ovvero dal *rituale linguistico* che ha progressivamente rimpiazzato i rituali raffigurativi arcaici esonerando l'uomo dalla rappresentazione visiva delle entità sacre dotate di valore esistenziale autonomo. La tesi di Gehlen è infatti che le *narrazioni mitiche* hanno prima accompagnato, e poi dispensato i rituali mimetici e raffigurativi che hanno fondato le religioni arcaiche. Bisogna innanzitutto notare che questo processo di sostituzione del rito mimico e raffigurativo da parte del mito è l'effetto di un «processo di razionalizzazione della vita che spinge in direzione della formazione dei miti» e, poi, dei «miti scritti» del monoteismo. Nel mito è già in atto quindi una logica intrinseca che è lungi dal relegare il mito nella dimensione dell'irrazionale. *Ogni teoria che muove dalla contrapposizione tra mito e logos è dunque destinata a fraintendere il suo significato antropologico.* Al contempo, però, la svolta epocale rappresentata dal monoteismo ha contribuito a determinare anche la *fine* del rituale linguistico del mito. Il mito, sostiene infatti Gehlen, non è stato ucciso dal *logos*, bensì dalla parola scritta da cui ha preso vita la *storia*⁸. In altri termini, per mezzo dell'invenzione della scrittura, il processo di razionalizzazione progressiva che conduce dai rituali raffigurativi al mito confluisce, da un lato, nel rituale scritturale che dà vita al monoteismo e, dall'altro, nella narrazione storica in

⁸ A differenza di una narrazione storica, il racconto mitico è quel tipo di discorso che non viene narrato come una cronaca che una persona riferisce ad un'altra persona. Nel mito il contenuto della narrazione si è reso autonomo stereotipizzandosi in un racconto in sé che ha una forza icastica e stabilizzatrice analoga a quella della rappresentazione visiva. L'immodificabilità del contenuto del mito, lo svolgersi cioè delle gesta e trasformazioni divine che vengono in esso narrate, «deriva proprio dal fatto che tale contenuto ha cancellato ogni rapporto con la situazione attuale, con ascoltatori o narratori determinati. Il processo, compiuto in sé nel passato, diviene definitivo attraverso la trasformazione in stereotipo. In questo senso il mito ha la stessa struttura del linguaggio (non del parlare): anch'esso non ha alcun narratore o ascoltatore particolare. Il *mythos* è a sua volta *logos* e ciò che lo uccide non è la crescente razionalità, ma l'insorgere della coscienza storica» (US, 237).

cui si fissa con la scrittura il significato epocale di un evento che viene trasmesso, di generazione in generazione, alla coscienza futura. Ancora una volta bisogna notare che questo processo progressivo, che conduce dal rito, al mito, al monoteismo e, infine, alla coscienza storica, è un processo comunicativo in cui l'uomo si trascende nell'Altro. Ma bisogna anche osservare che esso è anche un processo retto, nel suo sviluppo apparentemente graduale, da quel principio «opportunistico» dell'exattamento, grazie a cui una finalità primaria e già in atto viene improvvisamente sostituita da una finalità secondaria o imprevedibile. La scrittura costituisce infatti un exattamento inventivo in cui il segno visivo riguadagna una posizione di supremazia nei confronti della voce e del linguaggio orale. Bisogna infine considerare che tale processo giunge a stabilizzarsi grazie al principio «economico» e «razionalizzante» dell'esonero. È per mezzo di tale principio che il comportamento comunicativo umano – incentrato dapprima sull'immagine visiva, in seguito sul linguaggio vocale e, infine, sulla scrittura – accede a dimensioni sempre più astratte dell'esperienza che trovano un corrispettivo in istituzioni culturali sempre più complesse ed esonerate: «Il linguaggio» – afferma infatti Gehlen – «è *esso stesso un campo raffigurativo* improntato alla tendenza generale a esonerare il comportamento complessivo dell'uomo da potenziali raffigurativi e ad assumerli in proprio. Questo vale già per il linguaggio considerato sul piano suo proprio: tutti gli storici della lingua sono concordi sul fatto che gli stadi primitivi del linguaggio debbano esser stati più legati all'azione, più vicino al gesto, sostenuti in misura maggiore dalla mimica, rispetto agli stadi successivi. Analogamente nel rapporto fra rito e mito vi è la tendenza interna a uno spostamento dell'equilibrio, una tendenza del rito ad autoesonerarsi dal pieno compimento di sé nel dicibile, la propensione di ogni forma di comportamento a trasformarsi in un'altra. Si tratta semplicemente di un caso particolare di una legge antropologica molto comune: il passaggio da procedimenti più prossimi al corpo a procedimenti più elevati, più liberi, più intellettuali, ossia la legge generalmente umana dell'esonero» (US, 237-238). In altri termini, il processo filogenetico di ominazione culturale, che ha determinato il passaggio dalle istituzioni più arcaiche a quelle che impregnano ancora col loro spirito il mondo moderno, è sorretto dalle stesse dinamiche exattanti, esoneranti e comunicative che, sul piano ontogenetico, regolano le relazioni intersensoriali tra le strutture sensomotorie del corpo. Esso è retto da dinamiche analoghe a quelle che regolano il processo di sostituzione simbolica e di esonero progressivo messo in atto dall'occhio nei confronti delle strutture aptiche e riflessive della mano; effettuato dall'apparato fono-uditivo nei confronti di tutti gli altri contenuti di senso; suggellato infine dalla funzione anticipativa e ricognitiva dell'orecchio che,

autonomizzandosi dalla voce, si interiorizza nella funzione invisibile e silenziosa del «pensiero muto». Dal punto di vista filogenetico, tale processo di autonomizzazione del «pensiero discorsivo» dal suono reale della voce non è del resto avvenuto in un momento solo. Esso ha richiesto tempo e fatica e, forse, anche alcune drammatiche ristrutturazioni neurobiologiche, antropologiche e istituzionali che minacciano ancora il «crollo» e la «ricaduta» nella mente dello schizofrenico⁹. Le analisi storico-culturali che Gehlen sviluppa in *Urmensch und Spätkultur* permettono di addurre alcune prove aggiuntive a favore di tale ipotesi fono-uditiva della genesi del pensiero e delle sue disfunzioni patologiche. Che il processo di esonero vocale, effettuato dal «pensiero uditivo muto», corrisponda a una realtà antropologica precisa, è secondo Gehlen testimoniato dal fatto che, in epoche più recenti, tale «meccanismo di esonero uditivo» è stato exattato anche dalla funzione visiva di controllo del pensiero messa in atto dalla scrittura. Il fatto che questo esonero vocale del pensiero sia costato per l'umanità tempo e fatica, è testimoniato inoltre dal fatto che, ai tempi di Agostino, la lettura interiore e silenziosa era ancora considerata un fatto straordinario (US, 244). Nei termini dei biologi contemporanei si potrebbe quindi affermare che, così come il linguaggio è nato da un exattamento inventivo di strutture anatomiche (respiratorie e nutritive), e di strutture cerebrali (corticali-associative) connesse con le relazioni intersensoriali e simboliche intessute dall'occhio e dalla mano, il pensiero discorsivo è nato da un exattamento e trasposizione delle strutture fono-uditive nelle aree immaginative (anticipative e ricognitive) del cervello. Un'ipotesi analoga può quindi essere applicata alla lettura silenziosa dei segni scritti che si è probabilmente prodotta grazie a un riadattamento e trasposizione di tali strutture «immaginative» in prossimità di aree motorie e visive. La tesi fondamentale di Gehlen è tuttavia che tale processo non poteva in alcun modo compiersi, in «totale solitudine», nella «scatola nera» del cervello umano, bensì si è prodotto grazie a istituzioni intersoggettive che fin dall'inizio hanno mediato, esteriorizzato e stabilizzato, il rapporto dell'individuo con il mondo e con l'Altro essere umano. In conclusione, «le istituzioni rendono reali le metafore» in cui di volta in volta si è trascesa e oggettivata l'esperienza dell'uomo (Lakoff 1998a, 1998b, 134; Lakoff e Johnson 1999; Clarck 1997).

Dopo aver trattato della funzione storica e culturale giocata dai principi dell'exattamento e dell'esonero, ritorniamo quindi al principio essenziale che permette all'essere umano di trascendersi nell'Altro. Il rapporto comunicativo con l'Altro, la trasposizione metaforica e immaginativa che

⁹ Cfr. le teorie fonouditive della schizofrenia di (Straus 1949), (Jaynes 1976), (Crow 2000 e 2004) e le analisi contenute in (Gualandi 2010c).

permette di prenderne il posto, è all'origine del fenomeno dell'autocoscienza indiretta dell'uomo. Dai rituali totemici, fino all'*homme machine* e all'*imitatio Christi*, è sempre lo stesso principio comunicativo che per Gehlen è in gioco. Per cogliere tale principio nella sua forma più pura e originaria bisogna però soffermarsi su quelle istituzioni rituali – nelle loro forme più arcaiche, presumibilmente risalenti, secondo Gehlen, a epoche precedenti il paleolitico (US, 134) – in cui non è solo il pensiero astratto e muto che si trascende in un'entità ipostatizzata, bensì l'intero corpo umano. Nei rituali di caccia, che permettevano a questi ominidi primitivi di progettare e coordinare una rischiosa e impegnativa azione di gruppo, il grande animale selvaggio era mimato «in vivo» tramite gesti, grida e azioni (*ivi*). Nel corso di una danza mimetica in cui confluivano tutte le intensità emotive, i bisogni, le paure, le aspettative di sopravvivenza del gruppo, un individuo, munito di pellicce e corna, prendeva letteralmente il posto dell'animale cacciato identificandosi con esso, imitandone il verso e le movenze, le strategie di fuga, la cattura, l'agonia, la morte. Questi rituali rispondevano alla finalità pratica di identificare complesse e «vitali» sequenze di azione da parte d'individui che si esprimevano tramite gesti e grida, articolati in sequenze ritmiche e canore, e che non possedevano in alcun modo parole e concetti necessari a tale scopo¹⁰. Essi avevano però anche scopi secondari, meno pratici e più raffigurativi, come quello di ingraziarsi l'animale, di entrare in comunicazione con esso, di entrare nel suo corpo possente e imperturbabile. Secondo Gehlen, essi tendevano soprattutto a innescare un processo di *autoidentificazione estraniata* per mezzo dell'imitazione e della raffigurazione (US, 137). Identificandosi con l'animale, l'individuo prescelto per condurre il rituale consentiva agli altri di percepire l'animale come un'entità autonoma, dotata di una sua peculiare oggettività e valore esistenziale, di un valore quasi sacro da cui dipendeva l'esistenza dell'intero gruppo e che nessuno poteva quindi trascurare. Tramite tali rituali, la coscienza dell'individuo si «sintonizzava» con quella del gruppo inserendosi in schemi di azione e percezione *virtuali*, separati cioè dalle urgenze e contingenze del momento *presente*¹¹. La

¹⁰ «Concetti come quelli di nutrizione e riproduzione sono per noi facilmente accessibili, eppure sono concetti estremamente astratti e non potevano certo essere le idee-guida di quelle istituzioni in cui proprio questi stati di fatto (nutrizione e riproduzione) dovevano essere resi *durevoli* per poter essere, solo allora, elaborati nella loro peculiarità. [...] la “nutrizione” come processo stazionario non poteva essere oggetto di un’“organizzazione” razionale, come è per noi» (US, 165).

¹¹ «Nel caso di un rito che si sviluppa intorno alla raffigurazione della caccia e della selvaggina – siano poi queste raffigurate in vivo o in materia – permane, naturalmente, e continua ad attraversare sotteraneamente la raffigurazione, la componente viva di un bisogno mirato a uno scopo di importanza vitale. Tuttavia quel bisogno pulsionale è legato

coscienza del gruppo, a sua volta, «scaricava» le intensità emotive in eccesso e prendeva coscienza dei propri bisogni e pulsioni articolandoli in precise sequenze comunicative d'azione, che erano percepite in quanto tali proprio in virtù del loro carattere «immaginario» e «irreale», in virtù cioè di un carattere esonerato dalle intensità emotive connesse con la fame, la caccia, l'uccisione e la sazietà «attuali» (US, 161). Essa sublimava inoltre le proprie energie aggressive e trascendeva intenzionalmente la propria volontà di azione e percezione nel corpo e nelle movenze del «grande animale da cacciare» – ovvero in un oggetto d'esperienza «immaginario», capace di «soddisfare costanti e virtuali bisogni comuni» e dotato di una «costante presenza virtuale»¹². In altri termini, le istituzioni arcaiche esprimono nella forma più originaria e pura quella funzione metaforica e comunicativa

alla messa in scena mimica in modo essenziale: solo tramite quella, infatti, penetra nella coscienza come bisogno *virtuale, cronico e comune*. Infatti nel rituale collettivo il comportamento del gruppo di fronte ai propri affetti si *separa* dall'agire comune in vista di scopi, il rito stesso si occupa di anticipare ed elaborare preventivamente le emozioni e queste vengono vissute indipendentemente dalla loro “caducità”. Ciò accade in particolar modo di fronte ai contenuti dipinti sulla parete rocciosa, poiché l'immagine dura. Ciò che, quindi, diviene oggetto d'esperienza è [...] la costante presenza virtuale degli oggetti in grado di soddisfare costanti e virtuali bisogni comuni [...]. È assolutamente impossibile concepire questo nesso d'insieme a partire dalla sequenza delle azioni realmente compiute in rapporto alla fame, alla caccia, all'uccisione e alla sazietà attuali, né basterebbe a descriverlo alcuna rappresentazione offerta dal *presente*» (US, 161).

¹² Gehlen sintetizza questo complesso insieme di elementi – connessi con la funzione di mediazione, quasi-trascendentale, delle istituzioni «prelinguistiche» primitive – nel seguente quadro concettuale: «Lo stato di fatto cui alludiamo può essere descritto anche nel seguente modo: poiché il bisogno non si traduce direttamente nell'azione abituale e nel soddisfacimento fisico, poiché la successione delle azioni viene anticipata dalla raffigurazione, il bisogno assurge alla coscienza *in quanto tale*, ossia indipendentemente dal fatto che sia avvertito in modo acuto e come riflesso della raffigurazione stessa, cioè come bisogno virtuale e comune. Nello stadio di sviluppo della coscienza di cui parliamo questa evidenza non poteva disporre di parole, la possibilità di avere esperienza di bisogni virtuali comuni era legata esclusivamente a quel comportamento che fosse in grado di sottrarre i propri *oggetti* all'immediatamente disponibile e alla casualità della presenza. Per noi, oggi, è ovvio che ci si possa intendere sui bisogni comuni: abbiamo a disposizione, grazie al linguaggio, concetti astratti quali quello di bisogno, di fame eccetera. Ma se ancor oggi vivono popoli primitivi che non sono pervenuti a elaborare astrazioni superiori neanche in riferimento a oggetti visibili e che dunque non conoscono concetti quali quello di albero, freddo, tenero [...], tanto meno ci è lecito attribuire all'uomo preistorico la capacità di definire astrattamente stati soggettivi. Quanto a questi ultimi la questione va posta in termini del tutto diversi: come può prodursi un comune accordo riguardo a stati interiori *attraverso azioni condotte nel mondo esterno*? Solo un'azione fittizia e raffigurata può realizzare qualcosa del genere, elevando a coscienza questo accordo e non lasciando che esso si esaurisca nell'esecuzione pratica e si consumi nella prospettiva del risultato» (US, 161-162).

dell'immaginazione umana che permette di raccordare in maniera schematica, per mezzo di simboli sensibili, intersoggettivamente percepibili, il mondo esterno e il mondo interno, la coscienza dell'individuo e la coscienza del gruppo, la natura e l'uomo. Ciò che non bisogna tuttavia dimenticare sono le ragioni per le quali l'essere umano si trova nella condizione di dover ricorrere necessariamente a queste forme quasi trascendentali di mediazione che sono le istituzioni. Delimitando grazie ad essa una dimensione intermedia in cui le pulsioni si raccordano con le percezioni, le emozioni con le azioni, proprie e degli altri, l'essere umano riesce a compensare la sua carenza istintuale armonizzandosi con se stesso e con la possente e minacciosa natura circostante: «Certo è, anzitutto, che a partire dai residui istintuali non vi è alcuna garanzia di pervenire a forme di comportamento durevoli in quanto, sul piano dell'istinto, nulla assicura che gli uomini agiscano regolarmente allo stesso modo nelle stesse circostanze, non vi sono pulsioni o istinti originari, neanche di natura sociale (tantomeno riferibili al mondo esterno) che garantiscano, in quanto fattori biologici, una qualche stabilità di comportamento. In ragione dell'apertura al mondo e dello svincolamento dell'uomo dagli istinti nulla può assicurare con certezza che si produca in genere un agire comune o che, una volta prodottosi, esso non venga meno nuovamente l'indomani. *L'istituzione s'inserisce proprio in questa lacuna.* Essa prende il posto del nesso automatico assente fra gli uomini e si trasforma di per se stessa in valore obbligante autonomo» (US, 168).

Consideriamo ora il passaggio dai rituali mimetici ai rituali raffigurativi tentando di coglierne il significato antropologico essenziale. I rituali raffigurativi, di cui offrono testimonianza i grandi affreschi rupestri del paleolitico inferiore e superiore, si sovrappongono inizialmente ai rituali mimetici esonerandoli progressivamente dalle loro peculiari funzioni (Poulain 2001, 98). Innanzitutto, essi permettono al gruppo di raccogliersi attorno al fuoco senza dovere ripetere fisicamente ogni volta l'imitazione collettiva dell'azione del cacciare: «Da tale punto di vista la raffigurazione oggettiva di un animale costituirebbe l'affrancarsi dal rito mimico, lo sgravarsi di questo rito da se stesso e dalla sua integrale esecuzione» (US, 132). Le sequenze dell'azione vengono riassunte in pochi gesti e grida eseguiti dal capo durante la percezione collettiva della raffigurazione dell'animale. Il grande animale simbolico può essere contemplato in ogni momento, e in ogni momento si può rendere omaggio al suo sacro valore esistenziale. Tramite la rappresentazione pittorica, l'entità animale ha acquisito una stabilità e oggettività ancora maggiore. Grazie a essa, il gruppo acquisisce una stabile coscienza del tempo, che poteva essere prima assicurata soltanto dalla ripetizione dell'azione: «nel rito viene trattenuto l'esserci-ancora del passato e questa è la forma primaria di *coscienza del tempo, prima dell'avvento della scrittura*» (US, 170). La

rappresentazione pittorica attribuisce alle istituzioni rituali arcaiche una funzione di stabilizzazione temporale che completa la precedente funzione di mediazione quasi-trascendentale. Il passaggio successivo consisterà nel collocare l'entità raffigurata in un «tempo originario» cui fa riferimento il mito. Anche l'autoidentificazione estraniata col grande animale è ulteriormente potenziata dalla raffigurazione pittorica che permette di elaborare in modo ancor più esonerato le emozioni (US, 161). L'identificazione con esso non ha ormai più come funzione principale di pianificare la caccia collettiva dell'animale, bensì assume un valore rappresentativo autonomo che conduce gradatamente a inibire la sua immediata uccisione, rafforzando l'attitudine a «mantenere la copertura del bisogno presso di sé» (US, 63), e che conduce infine alla sostituzione dell'immagine con l'oggetto reale. Nello «stadio culturale della caccia ai grandi animali selvatici», si sarebbe ancora sostituito, secondo Gehlen «l'animale stesso vivente all'immagine dipinta», cercando di «trattenere di fronte a sé, in carne e ossa, l'entità rappresentata, il nucleo del rituale originario» (US 203). Poiché l'animale viene catturato, ma non immediatamente ucciso e consumato, i riti raffigurativi contribuiscono quindi a quella svolta economico-sociale epocale connessa con il passaggio dalla caccia all'allevamento e alla coltivazione. Esonerati dalla loro arcaica funzione di regolazione nutritiva, tali riti innescano inoltre un processo di stabilizzazione raffigurativa e simbolica del mondo esterno che viene progressivamente esteso a ogni centro cogente della sua esperienza, a ogni entità di rilevanza vitale per la sua esistenza, creando così demoni e divinità, di ogni fattezze e genere. Essi creano demoni e divinità chiamate per esempio a regolare il decorso degli eventi naturali da cui dipendeva l'esito fruttuoso della coltivazione: «La *stabilizzazione del mondo esterno* fu il primo, grande atto culturale dell'umanità, gli dèi e i demoni furono dunque anzitutto – e per secoli – presenti, contemplabili in immagine, in quanto lo stesso mondo esterno doveva esprimerli. Perciò, per motivi filosofici, riteniamo probabile che le arti dell'agricoltura e dell'allevamento degli animali si siano sviluppate originariamente dal comportamento premagico-rituale e raffigurativo in genere» (US, 66). In tal caso *si può quindi concludere che sono le istituzioni culturali a condizionare le formazioni economico-sociali*, e non l'inverso.

Poiché le immagini pittoriche e scultoree permettono di estendere il processo di autoidentificazione estraniata ad ogni tipo di entità animale, vegetale o naturale che abbia un qualche significato per l'esistenza umana, essi determinano inoltre l'emergenza di quell'istituzione di importanza fondamentale per la storia dell'umanità che sono i *rituali totemici*. Come già accennato, la funzione principale del totemismo è quella di assegnare un'identità al gruppo, che si trova in competizione con gruppi rivali,

mediante l'identificazione di «tutti i singoli in uno *stesso* altro, con una X», incarnata per esempio in un «grande Orso», e con «l'assumere un comportamento conforme, così che l'autocoscienza ha un punto d'intersezione che trova il suo sostegno oggettivo nell'identità del comportamento» (M, 360-361). L'esempio del totemismo permette a Gehlen di estendere allo stesso gruppo sociale il concetto di autocoscienza estraniata, che Mead riservava all'individuo nel suo rapporto con il gruppo, innescando quella dinamica storico-istituzionale di cui stiamo tentando di rendere conto. Il totemismo gioca inoltre una funzione storica d'importanza mondiale poiché anche gli dèi antropomorfici dell'antico Egitto e del primo pantheon romano conservano alcune parti del corpo o i volti degli arcaici animali totemici. In *Urmensch und Spätkultur*, Gehlen approfondisce quest'analisi del totemismo e delle sue funzioni. Innanzitutto, il totemismo possiede una funzione identificatoria che perviene a determinare il «carattere» degli individui che appartengono al gruppo: «gli uomini del gruppo che prende nome dal fiume Pra (totem del leopardo) devono comportarsi con la tenacia e la perseveranza che caratterizzano quel fiume (o il leopardo), quelli del gruppo Twe (totem del coccodrillo) devono invece mostrarsi tranquilli e apatici come il fiume Twe o il coccodrillo» (US, 195)¹³. Bisogna tuttavia notare che l'istituzione totemica assume gradatamente altre importanti funzioni, connesse con la regolazione dell'esogamia e la determinazione del lignaggio familiare. Nelle culture arcaiche, questi meccanismi di regolazione svolgono una funzione cruciale perché è attorno ad essi che inizia a costituirsi un ordinamento sociale in gruppi tribali in cui è assente ogni tipo di organi di controllo, garanzia e organizzazione statale. In questi gruppi, il potere ha un carattere contingente e transitorio, e l'economia non è orientata al futuro, all'accumulazione e alla valorizzazione (US, 210). L'ordine sociale viene quindi a costituirsi exattando le strutture messe a disposizione dall'istituzione del matrimonio e dell'ordine familiare, e consolidate intorno al divieto d'incesto e all'imperativo esogamico. Il significato cruciale di quest'ultima istituzione elementare viene da Gehlen chiarito nei termini seguenti: «esso impedisce lo “scambio” delle donne all'interno della famiglia e sottopone tale scambio al controllo del gruppo nella sua totalità, il quale non ammette l'esistenza di cellule autosufficienti al suo interno. La ben nota prescrizione esogamica, l'esigenza che ciascuno dei contraenti il matrimonio “si sposi al di fuori” della famiglia o delle molecole familiari (stirpi) può essere dunque intesa semplicemente come il rovescio della medaglia del divieto

¹³ Da esempi di questo tipo, Gehlen trae la conclusione – polemica nei confronti dell'ideologia «comunitarista» – che ogni gruppo o comunità richiede un altro da sé, un totem o un nemico, per potersi consolidare (US, 158): un fenomeno che riaffiora con forza nell'epoca della *post-histoire* a livello sociopolitico locale e globale.

d'incesto» (US, 210). È necessario inoltre osservare che prescrizione esogamica e ordinamento «matrimoniale» sono per Gehlen gli effetti di un'altra preziosa invenzione istituzionale, non pianificata in vista di uno scopo razionale: il lignaggio *unilineare* (Poulain 2001, 103). Attorno a questa istituzione fondamentale, si raccordano in modo schematico e quasi matematico altre importanti istituzioni – regolanti il dono, lo scambio, la reciprocità – grazie cui le società arcaiche sono riuscite a regolare i loro problemi di organizzazione sociale. Non possiamo entrare qui nella complessa articolazione di questi meccanismi di regolazione istituzionale. Ciò che vorremmo ancora una volta notare è che la «razionalità» quasi matematica di queste soluzioni non può essere considerata motivo e scopo della forma di coscienza che ha prodotto tali invenzioni. Presupponendo tali «motivazioni», s'incorrerebbe in una fallacia da cui, paradossalmente, non è esente l'antropologia strutturale. Quest'ultima finisce per ipostatizzare le istituzioni simboliche in strutture matematiche che, epurate della loro genesi metaforico-comunicativa, appaiono come cristallizzate in forme astratte. La tesi originale di Gehlen è che le dinamiche antropologiche che hanno condotto una «coscienza orientata sul *mondo esterno*» ad «attingere a una linea astratta e invisibile come quella di una linea continua di consanguineità» (US, 215), possono invece essere spiegate solo ricorrendo alla nozione d'identificazione estraniata con l'Altro: «il concetto oggettivo, “il nostro gruppo di consanguinei”, ha raggiunto il piano della coscienza attraverso un'esecuzione mimica, molto prima di essere pensato astrattamente. Per una razionalità astratta sicuramente poco sviluppata in età preistorica, per una coscienza di sé che viene suscitata solo dall'esteriorità, una dimensione difficile come quella di una “appartenenza vita natural durante a un gruppo non localizzato territorialmente di comune discendenza” può essere concepita solo “appoggiandosi a un comportamento” così intuitivamente evidente. Infatti, la prima forma di autocoscienza può concepire se stessa solo a partire dal mondo esterno, solo identificandosi in una realtà esterna. L'identificazione con un appartenente alla stessa linea di sangue, o alla stessa stirpe [...] doveva passare attraverso un terzo con cui ciascuno dei due s'identificava. Il travestimento esplicito o l'evidente paragonarsi a un animale [...] era l'unica possibilità di generare e di mantenere il senso di appartenenza a un gruppo nettamente definito, *unilaterale*, nello stadio preistorico dei *primi passi della coscienza di sé*» (US, 218). Il totemismo ha però per Gehlen un'altra importante funzione. Poiché il totemismo comprende anche il divieto di «uccidere e di cibarsi dell'animale totemico per il gruppo associato a esso», esso rappresenta quell'istituzione che ha permesso di consolidare il divieto della pratica antropofagica – pratica estremamente diffusa tra gli ominidi, per esempio negli australopitechi sudafricani. Il fenomeno del cannibalismo,

nota infatti Gehlen, è strettamente connesso con il fenomeno della «caduta delle inibizioni istintive, che è il rovescio della medaglia della riduzione degli istinti dell'uomo» (US, 219). I tabù dell'antropofagia, dell'uccisione dell'altro membro del gruppo e dell'incesto, su cui si fonda l'ordine sociale, non determinano quindi lo scarto tra la cultura umana e il selvaggio ordine istintuale dell'animale. Contrariamente a quel che sostengono gli «antropologi freudiani», essi contribuiscono piuttosto alla costituzione di quei meccanismi di regolazione istituzionale che hanno permesso all'uomo di colmare quella distanza che fin dall'inizio lo separa dall'altro animale.

Poiché contenuti totemici si ritrovano anche nelle grandi religioni egizie, greche e romane – le Erinni, per esempio, avevano originariamente l'aspetto di cavallo (US, 216) – è legittimo ritenere che una linea genealogica comune congiunga i rituali totemici, i miti classici e le religioni. Anche in quei territori che, in séguito al crollo delle antiche istituzioni tribali, si sono organizzati in grandi compagini statali – come l'Egitto o l'impero azteco – non viene ancora dedicato un culto particolare alle divinità superiori, come il Dio del cielo, del sole, o il Dio creatore. La vita religiosa è ancora per lungo tempo dominata dal culto totemico per il dio-animale (US, 241). Per giungere a una sorta di esautorazione del totemismo, bisogna passare attraverso un lungo e complesso processo per mezzo del quale la «religione si fa mitologia» esonerandosi dal rito, ancora legato alla prassi. Tentiamo di ricostruirne alcuni snodi essenziali di questo passaggio dal totemismo, al mito, alla religione. Grazie a tale processo di esonero, anche le «rappresentazioni del divino» vengono, secondo Gehlen, gradatamente a «orientarsi» verso l'aspetto umano: «l'animale addomesticato banalizza il mondo animale in generale, non è più un simbolo di copertura, assume tratti umani, come in Egitto, oppure diviene attributo di una divinità simile all'uomo» (US, 221). Le divinità antropomorfe, che popolano l'olimpico greco e romano, sono a metà visibili e metà invisibili: dominano grandi regni, ma sono presenti in modo indubitabile solo in luoghi specifici, «nel mito, sul monte, Olimpo, nel mare, nel sole» (US, 221). «Ritirandosi nel tempio», esse vengono in un certo qual modo neutralizzate: divengono oggetto di una «prassi disinvolta» che convoca la loro azione in alcune occasioni e non in altre: «prima di intraprendere un viaggio per mare si sacrifica un gallo a Poseidone, ma esso non viene consultato nel corso della navigazione» (US, 221). Questo processo di progressiva neutralizzazione della presenza divina nella realtà naturale deve essere ancora una volta compreso alla luce del principio dell'esonero e dell'exattamento funzionale delle arcaiche forme istituzionali. Così come il mito nasce da un rito che ha perso la sua «fecondità di accrescimento vitale» – che ha perso cioè la sua funzione di regolazione dei processi nutritivi, riproduttivi e sociali – così gli dèi antropomorfi, che popolano i pantheon

delle religioni classiche, sono il risultato delle metamorfosi e trasformazioni che hanno subito le entità totemiche nel momento in cui hanno «acquisito vita propria», nel momento cioè in cui sono divenute «entità autonome», «messe in scena» in culti e narrazioni che esprimono il processo di «liberazione della coscienza» (US, 234). Sottratta al vincolo che l'inchiudava alle forme istituzionali arcaiche, la coscienza «si serve» ora «proprio di quelle stesse entità in una prospettiva più puramente e specificamente religiosa» (US, 234). Condizione del mito – notavamo in precedenza – è la messa in scena di un linguaggio che faccia ampio uso della negazione e della funzione temporalizzante della narrazione. Per sostituirsi ai riti, il mito deve fare uso di un linguaggio che sappia sopportare l'*esperienza della distanza e della mancanza* (US, 153), che riesca a sostituire il nome alla percezione sensoriale della cosa. Solo a queste condizioni «il linguaggio può sostituire qualsiasi altro comportamento» (US, 153), e il mito può finalmente rimpiazzare il rito. Tale capacità è conseguita dal linguaggio solo a una condizione particolare: attribuendo al parlare e al denominare – che è al contempo suono e significato, azione e percezione, stimolo scatenante e contenuto obbligante – un carattere *magico*: «Tutto ciò è molto importante per la coscienza arcaica e spiega, per esempio, perché un complicato rituale magico possa essere sostituito da una forma verbale che contiene semplicemente il nome dell'oggetto. In generale, poiché gli stessi nomi sono presente efficace e dunque “forze”, si adotta una certa cautela nella loro utilizzazione: pronunciare dei nomi è già un comportamento che deve essere regolato secondo degli obblighi. Ogni egiziano riceveva due nomi, il nome grande e il nome piccolo, e solo quello minore veniva reso pubblico, come nell'Australia centrale, dove ciascuno ha un nome segreto che non viene mai pronunciato» (US, 154). Ritorniamo tra breve al problema della magia. Per il momento vorremmo ricordare che, se il potere di trascendenza della realtà sensibile connesso col linguaggio permette il passaggio dal rito al mito, e se il mito costituisce la condizione di esistenza delle religioni precedenti l'avvento del monoteismo – «come dimostra la più recente delle sue configurazioni: l'Islam» (US, 235) – i segni di questo processo di trasformazione sono presenti nei racconti di metamorfosi e trasmutazione in cui un animale si trasforma in pianta, uomo, spirito dei morti, semidio. In questi racconti di trasformazione, traspare infatti, sia nel contenuto che nella forma, il «nocciolo antropologico» dei riti arcaici, la *metensomatosi* e l'incarnazione intese come identificazione mimetica «in vivo» con l'*Altro*: «Questo è appunto l'autentico, per noi irriproducibile, stato della coscienza arcaico-mitologica: non si può elevare il divino a concetto, ma solo raccontarlo, le entità non possono cancellare il proprio rapporto con il rito e la metensomatosi e si deve tener fermo il tema della trasformazione che domina sia la propria incarnazione mimica, sia i

motivi mitici del racconto stesso. In tal modo scompare anche quell'elemento confuso e bizzarro dei riti e dei miti primitivi, nei quali vengono combinati insieme animali selvatici e animali domestici, antenati defunti e animali, riti di iniziazione etc. Al fondo vi sono sempre e comunque semplici riti di trasformazione e racconti di metamorfosi divine il cui nocciolo si conserva tuttora, per quanto schiacciato da altri nessi, rimosso dalle nuove forme della coscienza, sostituito da interpretazioni e deduzioni, combinato insieme da filosofi, nel corso del tempo assimilato in un luogo, altrove cancellato, portato via con le migrazioni e importato con le immigrazioni, ricombinato, integrato con nuove invenzioni e riscritto in nuove versioni poetiche, finché infine lo studio dei miti diviene al giorno d'oggi per lo più una fatica estenuante e avvilita» (US, 235-236). In altri termini, i vari e rinnovati tentativi di attribuire, in epoca contemporanea, ai simboli mitici un valore ontologico intrinseco, non solo stravolgono il fenomeno mitico, inserendolo in strutture di coscienza razionalizzate che gli sono totalmente estranee, ma oscurano completamente la condizione di coscienza reale in cui si trova l'umanità attuale. Tale condizione è determinata dal ruolo centrale che nel mondo contemporaneo ha assunto la scienza. Nel mondo moderno tutte le istituzioni fondamentali, «come la scienza, lo stato, il diritto, l'economia», si sono rese da lungo tempo «reciprocamente autonome» (US, 71). Poiché manca una visione del mondo capace di articolare in modo unitario questa diversificazione della ragione in ambiti separati, l'istituzione più specializzata ed efficace, dal punto di vista performativo e pragmatico, ha la meglio. Da lungo tempo ormai, la scienza «non è più una faccenda di singoli cultori esonerati da altri impegni», bensì un campo altamente specializzato, dotato di riscontri tecnici altamente sofisticati, che la separano definitivamente da ogni forma di filosofia. Essa diviene quindi il modello di pensiero per mezzo del quale razionalizzare ogni ambito dell'esperienza e della cultura. «La scientificazione di *tutti* i campi della cultura è evidente persino nell'arte: i quadri astratti devono essere risolti come equazioni o decifrati come codici segreti, il romanzo descrittivo – Thomas Mann, Musil, Proust – contiene riflessioni di un'acutezza degna di un filosofo, persino lo sport si riduce a una lotta al decimo di secondo, per rilevare il quale si costruiscono apparecchiature speciali. Ciò che nel mondo moderno non parla la lingua dei concetti, non è in grado di imporsi pubblicamente, e proprio per questo si rimpiange e si desidera il “mito”» (US, 71).

2.1 *La genesi «magica» del linguaggio scientifico*

Prima di concludere questa ricostruzione delle mutazioni istituzionali che hanno determinato le trasformazioni strutturali di coscienza in cui è incorsa

l'umanità, dedichiamo un ultimo cenno al problema della magia e del linguaggio magico. Confrontata con le grandi istituzioni raffigurative e totemiche che hanno permesso di regolare i principali problemi sociali, la magia rappresenta originariamente una pratica parallela e marginale. Essa appare fin dalle origini connessa con rituali estatici e orgiastici, in parte importati dall'oriente, affidati alle mani d'individui marginali – vergini, donne anziane o, comunque, non madri; omosessuali, «individui psiconevrotici e dotati di poteri paranormali» (US, 252). Tali individui erano chiamati a «disciplinare» con la loro azione sciamanica quegli ambiti problematici dell'esperienza per i quali non esistevano altri tipi di regolazione istituzionale. Nel momento in cui le grandi forme di regolazione sociale iniziano a perdere la loro funzione vitale, il ruolo dello sciamano-mago acquisisce importanza al fine d'intensificare la carica emotiva e pulsionale convogliata nelle azioni mitiche e rituali: «Il rito decade allora, naturalmente, a mezzo, e lo scopo diviene l'isolamento di uno stato soggettivo o collettivo-soggettivo» (US, 251). Bisogna innanzitutto osservare che, per ottenere tale effetto di intensificazione pulsionale, il meccanismo di coscienza su cui fa leva lo sciamano è sempre lo stesso: il meccanismo d'inversione delle pulsioni, innescato dal sentimento d'onnipotenza che sorge dalla liberazione pulsionale (US, 253). Ma non bisogna neppure dimenticare che la condizione antropologica indispensabile per l'attivazione di questa dinamica d'intensificazione è l'indifferenziazione e riduzione istintuale che recide il legame tra l'oggetto e la pulsione (US, 257). Secondo Gehlen, solo nella pratica ascetica questa dinamica d'inversione pulsionale riesce a conservare, sul lungo termine, una funzione di supporto positivo per le istituzioni e gli ordinamenti sociali, costantemente minacciati dal sentimento di onnipotenza e dal desiderio di usurpazione degli sciamani (Poulain 2001, 125). Ma la tesi più sorprendente è tuttavia la seguente. Benché l'importanza della magia venga gradualmente ridimensionata dalle religioni antropomorfe (US, 260), e dalla desacralizzazione del mondo naturale messa in atto dal monoteismo, alcuni suoi contenuti di coscienza – come il nesso simpatetico tra i fenomeni naturali – si conservano quasi inalterati nella metafisica dell'armonia universale e, paradossalmente, in quell'ambito di esperienza che vi parrebbe più avverso: la scienza moderna.

Parlando di magia, oggi, pensiamo immediatamente a «quegli elementi superstiziosi che scopriamo anche nei recessi più reconditi dell'animo moderno» (US, 247). Il fenomeno originario della magia non è però derivabile da questi residui di superstizione, bensì dalla sua struttura *a priori* d'azione: «Se ci si vuole accostare, con concetti antropologici, al rigore delle pratiche magiche e alla loro tenace vitalità, sopraffatta solo dal monoteismo, occorre anzitutto rendersi conto che esse erano adeguate in relazione a un certo livello

di sviluppo. Infatti erano animate dal presentimento, del tutto razionale e aprioristico, di *nessi necessari* – prima della scoperta di una prassi sperimentale rigidamente analitica – immesso in schemi comportamentali ancora inadeguati. La ragione è infatti di per se stessa operativa e, a buon diritto, opera anzitutto nel campo dell'*azione*: d'altra parte la *percezione* ci presenta indubitabilmente determinati nessi e in alcuni casi ci suggerisce persino direttamente la causalità dei fenomeni, il loro procedere l'uno dall'altro, tuttavia mai la necessità di questi nessi» (US, 247). Ciò che della magia si conserva quindi nella prassi sperimentale è quella struttura quasi razionale d'azione che *forza la realtà a rispondere positivamente alle proprie domande*, a produrre operativamente delle reazioni empiriche, postulate a priori come anticipatamente positive. Ciò che di essa viene invece gradatamente scalzato è l'idea animistica che «tutto cospira con tutto» in base a nessi simpatici di attrazione e repulsione fondati sull'idea arcaica dell'*entente secrète* tra i fenomeni naturali (Poulain 2001, 119). C'è tuttavia un altro aspetto della visione arcaica del mondo che, connesso con il precedente, si conserva inalterato nella scienza moderna. Esso è presente tanto nella concezione monoteista del mondo, che considera quest'ultimo creato e governato dalla parola e dalla volontà divine – visione nata circa tra il 2800 e il 2500 a.C. – quanto nella concezione meccanicista, che risale all'atomismo greco, e in particolare a Leucippo, attorno al 450 a.C. (US, 180). Tale aspetto, che permane quasi inalterato nella pratica moderna della spiegazione scientifica, è connesso con quel carattere quasi-magico del linguaggio, che pervade tutta la nostra vita pulsionale e che fa sì «che ogni esperienza vissuta» abbia «già in sé la forma di un'esperienza vissuta a partire dall'altro» (US, 147). Benché la psicoanalisi – con la sua «teoria della caldaia surriscaldata», che «fischia» per la pressione esercitata su di essa (l'Es) dall'istanza sociale (Super-Io) (US, 84) – non sia stata capace di portarla alla luce, tutta la nostra vita psichica ha assunto in se stessa, fin da tempi immemorabili, quella *struttura linguistica che emerge con evidenza nel rituale magico del nome*. L'analisi di tale rituale permette infatti di spiegare perché il linguaggio debba essere *letteralmente* inteso come un'*istituzione*: «Anche il linguaggio va inteso come istituzione, in quanto immette nuclei di stabilizzazione nella percezione e, a partire da questa, nel comportamento reciproco degli uomini. Il semplice nome attribuito a una cosa rende quest'ultima – e la percezione corrispondente – oggetto di uno stesso modo di vedere. Ma rende possibile un *comportamento* orientato nello stesso senso anche in assenza di tale percezione. Una cosa assume il proprio nome quando intercorre un'intesa virtuale con gli altri, ma soprattutto una virtuale cooperazione nell'attribuire un unico fonema alla stessa cosa, sia che essa si presenti davanti agli occhi, sia che non lo sia. Addirittura pare che nelle

stratificazioni più antiche del linguaggio il nome “fissasse”, incatenasse l'entità, quasi che l'animazione del mondo fosse stata coronata, ma anche consolidata, solo con l'attribuzione dei nomi» (US, 185). In altri termini, il mito del «battesimo originario», contro cui polemizza Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*, ha un significato antropologico, così come ha un significato il mito platonico del grande nomoteta «saggio» (o «folle», secondo Lewis Carroll) che assegna alle cose un nome. Se i rituali magici assunsero infatti grande importanza in una certa fase della storia dell'umanità, ciò dipese dal fatto che essi istituzionalizzavano, un uso determinato del linguaggio e del nome. Grazie ad essi, una «nuova» entità, o un'entità arcaica che, per contaminazione culturale, minacciava la «con-fusione», veniva «battezzata», in modo collettivamente normativo e vincolante. L'anatema magico incombeva infatti su chi non si atteneva alla prescrizione.

Se tutta la nostra vita pulsionale, compresa quella incosciente, deve quindi essere pensata come strutturata linguisticamente, questa struttura non è quella semiologico-significante ipotizzata da Lacan, a partire da Saussure, bensì una struttura comunicativa più originaria e profonda, anticipativa e ricognitiva, che anima già tutta la vita percettiva, e che ci induce ad «attendere» e «intendere» nei fenomeni della realtà una risposta a un nostro appello «vocale». Grazie a tale struttura comunicativa, il mondo finisce per divenire una grande metafora «sessuata» del linguaggio, inesplicabile per ogni teoria razionalista, semiologico-pragmatica, del nostro uso quotidiano dei segni: «Con la nostra coscienza astratta di lettori informati non siamo più in grado di accostarci a questa mentalità, ma, per esempio, nell'indogermanico non era avvertita come un'assurdità l'attribuzione di un sesso a tutte le cose pensabili e la sua espressione nel linguaggio. Ma, una volta che le cose ebbero riversato le loro qualità essenziali nella parola, l'aspettativa di una risposta e comunicazione – aspettativa che fa parte del linguaggio – doveva attendersi soddisfazione dalle *cose stesse* e non solo dagli altri uomini. Solo a quel punto poteva sembrare che l'essere stesso e la cosa trovasse espressione nel nome. Ma ciò, a sua volta, poté divenire possibile solo quando la denominazione di una cosa si dimostrò, con l'esperienza, in grado di *esonere* dalla comunicazione con gli altri uomini. Tale processo di denominazione dovette quindi essere faticoso, incerto e, in qualche modo, rischioso, e dovette trovare esplicazione solo nella “sacralità” del nome, nell'incatenamento dell'entità alla parola. Probabilmente, quindi, in *illo tempore* non si parlava solo con gli uomini delle cose, ma anche con le cose degli uomini, nel senso che l'“interpretazione” della natura consentiva per la prima volta, perlomeno in parte, l'interpretazione della società e degli altri» (US, 185). In altri termini, l'atteggiamento ermeneutico non nasce, come si tende talvolta a far credere, con l'interpretazione della scrittura e dei testi

sacri, bensì molto prima, nell'ambito dei rituali magico-totemici e delle religioni animiste. Ma se la teoria ermeneutica non fa altro che «sublimare», in una sorta di risacralizzazione dell'opera d'arte, strutture di coscienza che sono antiche quanto l'umanità, Gehlen sembra indirizzare critiche analoghe anche al *modello visivo-intuitivo di coscienza avanzato dalla ragione fenomenologica*. La corrente oggettivista e realista della fenomenologia pretenderebbe infatti riportare all'evidenza intuitiva del Cogito filosofico quegli *a priori empirici e materiali*, quelle legalità naturali tra fenomeni, che sono stati per la prima volta portati alla luce dalla metafisica arcaica della «simpatia universale», la quale rappresenta «la formula interpretativa del cosmo più vicina all'istinto» e all'immediatezza della percezione visiva (US, 180). Poiché la vista collabora però fin dall'inizio con la mano – giungendo a esonerarla grazie a un'intrinseca funzione simbolica, che possibilizza e virtualizza la già fragile struttura istintiva inerente alla nostra presa percettiva sul mondo – l'accordo simpatetico tra i fenomeni risulta precario e instabile. In modo analogo al cinabro kantiano, talvolta rosso e talvolta nero, talvolta pesante e talvolta leggero, le «entità, cose e forze di ogni tipo» si trovano su ampia scala talvolta «in armonia», talvolta «in conflitto» tra loro, e la metafisica dell'armonia universale, che segretamente continua a sottendere tale concezione del rapporto tra spirito e realtà, finisce per risultare insoddisfacente, intensificando il nostro sentimento di obbligo indeterminato ad agire: «L'esperienza sensibile, insomma, non basta davvero a se stessa, le inverosimiglianze e gli effetti a sorpresa che si presentano in essa, nell'irriducibile ostinato silenzio e fragore della natura, sono altrettanto misteriosi delle opposte uniformità e regolarità, a partire dal sorgere e tramontare della luna. La percezione umana è aproblematica solo quando dirige l'azione. Quando invece vuole attenersi all'essere stesso delle cose avverte di avere accesso solo ai fenomeni e di essere sospesa su un abisso» (US, 180). La ragione fenomenologica pretenderebbe di mettere tra parentesi le pretese teoriche ed esplicative della scienza moderna. Essa non si avvede però che tali pretese sono iscritte come un a priori inalienabile nella stessa esperienza dell'uomo poiché esse sono connesse con quella struttura comunicativa che ci induce a interpretare ogni fenomeno come una risposta della realtà a un nostro appello razionale, come un segno inviato alla nostra ragione da una realtà – noumenica e immaginaria – più fondamentale. Le pretese teoriche della scienza moderna erano infatti già avanzate dalla metafisica arcaica, allorché si rese conto che la realtà percettiva non bastava a se stessa. Ciò che cambia nel corso del passaggio dalla metafisica animista alla scienza moderna è solo la natura delle entità, ma non la struttura profonda del linguaggio tramite cui tali entità *parlano*: «Perciò si cerca a buon diritto la causa dei fenomeni alle loro spalle, ma non in atomi o

molecole, quanto in spiriti e agenti, poiché si penetra in essi con tutta l'anima e l'anima è linguaggio: può accogliere solo risposte, siano pure prive di parola. Grazie agli spiriti e agli agenti si conosce il fondamento che sta dietro ai fenomeni e si può, al tempo stesso compiere azioni efficaci. Si tratta, come afferma Pradines, della: "via regia della spiegazione: rendere conto a se stessi delle cose sensibili attraverso idee che non sono prese a prestito da esse" [...], e questo è un a priori dello spirito umano» (US, 180). È dunque a partire da quest'a priori dello spirito umano che si può forse tentare di gettare luce su quest'epoca buia che è l'era della *post-histoire* o della tecnoscienza.

3. L'autismo epocale o l'era della post-histoire

Tentiamo di tratteggiare i caratteri essenziali dell'epoca che Gehlen chiama *post-histoire*. Al pari di altri periodi della storia umana, l'epoca contemporanea rappresenta un'era di transizione in cui tutte le istituzioni che avevano precedentemente retto il decorso storico vengono meno o sono minacciate di crollo: «Possiamo ora, al termine della nostra ricerca, vedere nel suo insieme la legge interna che connette fra di loro i tratti caratteristici di una cultura di transizione. Sia che il contesto sociale sia turbato dall'interno, sia che sia aggredito dall'esterno, con le istituzioni che si sgretolano o "si adattano" scompare anzitutto la sicurezza acquisita del comportamento. A questo punto, quelle istituzioni non sono più l'unico modo in cui si danno e si comprendono i bisogni propri di ogni condizione sociale. L'efficacia inibitoria delle idee guida si affievolisce e si dà libero spazio alla critica. Ha inizio l'iperidealità del soggettivismo o la vendetta sull'ideale, oppure si cerca sbocco nella vitalità» (US, 274). Il quadro tratteggiato da Gehlen non è applicabile soltanto all'epoca contemporanea, bensì a tutte quelle epoche di transizione in cui, come nella Grecia democratica ed ellenistica, o nella Roma tardo imperiale, le antiche istituzioni «vengono minate» e vacillano (M, 107). In parte ispirato dalle analisi di Spengler, Bolk e Toynbee (N. Russo 2002), il quadro delineato da Gehlen non si riduce tuttavia a esse, così come non può essere «schiacciato» sulla situazione storica della Germania nazista e post-nazista, del cui tracollo istituzionale esso fornisce comunque un efficace abbozzo di spiegazione (Gehlen 1971). Anche non condividendone tutte le implicazioni politiche – denunciate, sulla scorta di Habermas e Apel, da una schiera di commentatori – non si può infatti negare che il quadro delineato da Gehlen, conservi un importante valore diagnostico e previsionale anche rispetto alla nostra condizione attuale (Poulain 2001, cap. 5). L'idea di Gehlen è in sostanza semplice, benché le sue analisi e applicazioni concrete non siano prive di ambiguità. Quando le istituzioni fondamentali – che

mediano l'interazione tra la percezione e l'azione, collettiva e individuale – si «frantumano» (M, 107), ciò che rischia di dissolversi sono le strutture stesse della coscienza umana. Sottoposta a un peso e a una responsabilità eccessiva, a un numero di compiti pratici e cognitivi che non è più in grado di assolvere, bombardata da ogni parte da una quantità di stimoli e informazioni che non riesce più a filtrare e valutare nella loro oggettività, la coscienza non è più in grado di orientare un comportamento che, «*adesso*, può definirsi istintivo» (*ivi*). La coscienza si richiude allora su se stessa, in un soggettivismo esasperato, intensificato dalla riflessività cronica messa in atto in modo sistematico dagli sperimentalismi dell'arte astratta e concettuale moderna o dalle tecniche matematico-cabalistiche della musica post-weberniana. Sul versante politico, come aveva previsto Hegel, essa si compiace di un atteggiamento ipercritico, che interiorizza i conflitti che traversano l'opinione pubblica, finendo per dissolvere, insieme a se stessa, ogni altra realtà sociale e politica. Spinta a dar sfogo a tutte le pulsioni e intensità emotive, nella speranza di ritrovare una perduta «vitalità», essa finisce per incrementare all'infinito i comportamenti edonistici di cui si alimenta il circuito stimolo-risposta-consumazione controllato dall'industria capitalistica. Controllo behavioristico dei comportamenti, primitivizzazione dei bisogni, ipersessualizzazione dei costumi, sono infatti le strategie messe in atto dalla società dei consumi al fine di incrementare la produzione di merci. L'industria culturale, dal canto suo, non esita a riproporre rituali mimetici e totemici al fine di restituire al singolo un senso di appartenenza, o a riproporre rituali magici, estatici, orgiastici, antropofagici al fine di esorcizzare sciamanisticamente il senso di nullità, frustrazione e insensatezza che avvolge ogni coscienza. In modo simile al protagonista allucinato del cult-film degli anni '60, *Chappaqua*, il soggetto postmoderno si crede così in grado di reincarnarsi in tutte le strutture di coscienza che hanno segnato le diverse epoche della storia annullando ogni distanza culturale e antropologica tra l'epoca arcaica e la *post-histoire*. In realtà, al termine di questa scorribanda metastorica, esso finisce soltanto per non comprendersi più né in modo diretto, né in modo indiretto. Manipolata dalle *élites* culturali che controllano l'informazione e fabbricano l'opinione, la coscienza postmoderna non trova alcun modo di soddisfare il suo bisogno più essenziale: il bisogno d'identificazione e di comunicazione con l'*Altro*. Nessuno comprende più né l'altro, né se stesso, e ognuno è accusato fin dall'inizio di manipolare, sedurre, persuadere il suo interlocutore. Come già aveva riconosciuto Gorgia, ci si trova allora di fronte a una drammatica alternativa esistenziale e storica. O ci si lascia persuadere, godendo del piacere della menzogna; oppure ci si accusa reciprocamente del carattere inautentico del proprio desiderio di comunicazione, di riconoscimento di se stesso e dell'altro in una comune

esperienza di linguaggio. Sulla scorta di Gorgia o Nietzsche ogni verità che si produce nel medium comune del linguaggio è riconosciuta a priori come inevitabilmente falsa, e l'ascoltatore accusa a priori il locutore della sua immancabile falsa coscienza. Tutti i conflitti di vita e di pensiero vengono trasferiti sul terreno del linguaggio in cui si struttura la nostra autocoscienza. Da luogo di orientamento per la nostra vita e per il pensiero, il linguaggio diviene terreno di conflitto in cui la parola funge – come nei drammi di Bernard Marie Koltès – da *arma*. O la mia arma è così potente da travolgere con la sua logorrea verbale la mente dell'altro, oppure sono costretto a tapparmi le orecchie¹⁴, in modo da evitare la minaccia mortale veicolata dalle parole dell'Altro.

Per la coscienza postmoderna che non intende cedere a questo ricatto, l'unico modo per uscirne è rinchiudersi nel silenzio¹⁵. Dispensarsi da ogni parola significa identificarsi col vuoto, col nulla, con l'essere inesprimibile o con l'abisso sublime su cui ad ogni passo è sospesa la nostra coscienza. Ma significa anche condannarsi, al pari dei soggetti autistici, all'aprassia, all'agnosia, all'atarassia, alla morte (Poulain 1991, 181, 190). Ciò che si profila all'orizzonte dell'era della *post-histoire* o dell'epoca postmoderna, non è dunque il super-uomo, e neppure l'ultimo uomo che si avvoltola nel fango – «nei surrogati della vita a bassa tensione» (US, 270) – rigirando soddisfatto le orbite al cielo. L'esito ultimo del processo di «secolarizzazione al quadrato» (Gehlen 1967), che caratterizza l'era della *post-histoire*, non è soltanto «il trionfo della componente parassitaria profondamente radicata nella costituzione dell'uomo: la società come colonia di parassiti» (US, 273), bensì *il divenire autistico dell'umanità intera*. Ora, di fronte a questo esito ultimo della cultura e della storia, la filosofia – di Gehlen, ma, più in generale la filosofia contemporanea – si trova in una situazione difficile e ambigua. Da un lato, essa sembra volersi ritirare nella sua condizione aristocratica, sublime e quasi ascetica, in cui questa situazione storica è riconosciuta essere una necessità quasi ontologica. D'altro lato, essa sembra volere mantenersi fedele alla sua antica funzione socratica: risvegliare le coscienze con l'ironia,

¹⁴ «Innanzitutto mettiti della cera nelle orecchie. Ti protegge e ti tappa le orecchie: così puoi non sentire cose che non vuoi sentire. Mettiti dell'altra cera e dell'altra ancora per essere ben sicuro di non sentirci; così diventi sordo. Questa sordità si espande talmente che tutti diventano sordi e nessuno può più sentire niente. La sordità si espande fino a diventare tutt'uno con la cecità e allora tutti diventano ciechi e sordi e lottano alla cieca». Parole di Joey, bambino autistico che si crede una macchina, raccolte in (Bettelheim 1967, 382).

¹⁵ «In un'epoca e in un paese in cui tutti si fanno in quattro per proclamare opinioni e giudizi [...] la scelta possibile è solo quella tra il parlare in continuazione e il non parlare mai» (Calvino 1983, 104-105).

metterle faccia a faccia con quei conflitti più o meno latenti e laceranti che le riserva la nostra epoca; mostrare, con l'analisi concettuale rigorosa, la funzione antropologica imprescindibile delle istituzioni che – a cominciare dal linguaggio, «istituzione di tutte le istituzioni» (Apel 1973a, 110) – regolano il nostro pensiero e la nostra vita (US, 271). Da un lato, in quanto filosofia post-metafisica, essa è ben cosciente di non potere più prendere il posto della religione, come pretendeva ancora l'idealismo tedesco, ma neppure il posto dell'arte e del poema, come reclamava Heidegger, nel pieno della catastrofe nazista. Essa non ha da offrire alcuna «raffigurazione simbolica», alcuna nuova visione del mondo capace di fornire all'umanità una nuova autocoscienza indiretta capace di scuotere la condizione di rilassatezza contemporanea riconducendola al compito storico della sua «autoelevazione» (US, 273). D'altro lato però, essa non è neppure una «scienza empirica» tra le altre, poiché nessuna scienza empirica può ancor oggi pretendere a una visione unitaria e d'essenza, capace di abbracciare in un unico quadro d'insieme la natura biologica dell'uomo e l'intero decorso della sua storia – la sua vita sensoriale e la sua coscienza immaginativa, la componente istituzionale e quella linguistica – alla luce di un unico filo conduttore: quello della struttura metaforica e comunicativa dell'esperienza. Anche se il suo autore non ha torto ad affermare che essa si distanzia sempre meno dal metodo empirico della scienza, l'antropobiologia filosofica di Gehlen è e resta, in ogni caso, una filosofia sistematica. Ma allora perché, di fronte all'urgenza della situazione contemporanea, questa filosofia così potente e feconda ci pone di fronte a un sentimento d'impotenza – *di diritto, e non soltanto di fatto* – della filosofia? Tentiamo di avanzare un'ipotesi. Dal nostro punto di vista questo sentimento d'impotenza è dovuto a due distinti, ma non sconnessi, ordini di ragioni. La prima ragione ci pare dovuta all'autoconcezione scienziata e pragmatica che Gehlen ha sotteso alla propria filosofia. La seconda ci pare dovuta al fatto che il campo di forze che determina la situazione storica contemporanea è meno neutralizzato – tanto dal punto di vista delle istituzioni, quanto dal punto di vista delle visioni del mondo – di quanto Gehlen tenda a volte a farci credere. La situazione contemporanea è infatti per Gehlen dominata dall'istituzione della «tecnoscienza».

Sofferamoci su questo secondo ordine di ragioni. Nell'era della *post-histoire* – notavamo sopra – due antitetiche visioni del mondo si oppongono determinando una profonda scissione nella coscienza umana: «Dio e la macchina sono sopravvissuti al mondo arcaico e ora si trovano, soli, faccia a faccia» (US, 269). Il monoteismo giudaico-cristiano-islamico e il meccanicismo tecnoscienziato si spartiscono il dominio della coscienza contemporanea determinando una spaccatura netta. La soggettività post-moderna non possiede quindi una visione del mondo neutralizzata. Essa si

trova piuttosto confrontata con una scelta drammatica: la scelta di decidere se «il mondo interiore sia una un'anima divina o uno spazio fluido di fenomeni soggettivi [...], alle cui spalle occorre cercare quale meccanismo operi» (US, 269-270), stabilendo quale sia il senso, il valore o la funzione dei nostri fenomeni interiori, sentimenti, ideali, azioni (US, 270). Benché il secondo termine dell'alternativa sembri più efficace e vantaggioso, perlomeno sul breve periodo, ipotizzare, dietro il nostro mondo interiore, un meccanismo che ne determini il funzionamento, frena e inibisce l'azione, e non propone «all'anima scopi che la facciano crescere oltre se stessa» (US, 270). Intervenendo sui meccanismi dell'inconscio al fine di ridurre o eliminare ciò che produce in noi conflitto, la psicoanalisi, per esempio, non fa che predisporre la nostra coscienza a una «facoltà indisturbata di consumo» (*ivi*). Ciò che inoltre sfugge alla coscienza contemporanea è che la concezione monoteista del mondo e quella tecnico-scientifica rappresentano due diversi momenti di un unico processo storico-culturale che, determinando la distruzione della metafisica dell'*entente secrète*, fondata sull'«accordo e il conflitto tra le potenze della vita», ha condotto all'espunzione dei «demoni e delle divinità dalla natura» (US, 269). In tale senso, il meccanicismo tecnoscientifico costituisce una radicalizzazione della concezione del mondo monoteista che ha assegnato all'uomo il compito primario di divenire *maître et possesseur de la nature*, sottomettendo quest'ultima alla propria volontà quasi divina. Quell'«accordo tra l'uomo e la natura», che era stato suggellato dalla metafisica arcaica, e faticosamente raggiunto per mezzo dei rituali mimetici, raffigurativi e totemici – i quali avevano permesso alla fragile e incompiuta coscienza umana di fare propri gli scopi stessi della natura – si trova allora irrimediabilmente compromesso. Divenendo un riflesso della parola e volontà divina che ha creato il mondo, l'ineliminabile antropomorfismo contenuto in ogni visione del mondo cambia completamente di segno: ora non sono più le entità della natura a essere «obbliganti» nei confronti della coscienza dell'uomo, bensì il contrario. Ora è l'uomo che detta le proprie leggi alla natura, trasformandola a propria immagine e somiglianza. Divenendo però libero di manipolare strumentalmente l'intera natura, l'uomo non s'immagina ancora che verrà presto il giorno in cui l'intero processo gli si rivolgerà contro. Mentre prima era la natura che educava l'uomo imponendogli i propri fini, ora è l'uomo che pretende educare la natura imponendogli i propri scopi specifici. Sul lungo termine, però, ciò non contribuisce all'auto-elevazione dell'uomo poiché non trovando più nulla che gli opponga resistenza, la coscienza umana rimane sola, in balia di se stessa, priva di ogni riferimento esterno ad essa (US, 174-175). L'esclusione della dimensione antropocentrica dalla struttura razionale della scienza è, dunque, soltanto un'apparenza. Trasformando tutti i fatti

naturali in oggetti sperimentali utilizzabili in vista di scopi specifici, l'antropomorfismo della scienza si mostra più radicale di quello della metafisica arcaica, giacché assume una dimensione quasi-trascendentale che tramuta i processi naturali in circuiti comportamentali «stimolo-risposta-azione consumatoria». La scienza perde così ogni dimensione conoscitiva autonoma finendo per identificarsi con l'azione strumentale incarnata nella protesi tecnica, mentre la razionalità tecnoscientifica si trasforma in una gigantesca metafora della mano e della sua azione manipolatoria finalizzata all'appropriazione, consumazione e distruzione dell'intera natura, umana e inumana: «La scienza naturale è una complicata forma preliminare della trasformazione di tutti gli oggetti di questo mondo in oggetti di consumo o armi di distruzione. Noi non “puniamo” più il fiume (o il dio del fiume) Gyndes, come fece Serse, piuttosto utilizziamo i fiumi, li canalizziamo, per produrre elettricità e illuminare le nostre case. Quando si concepisce senza mediazioni un'immagine *antropomorfica* del mondo si ottiene una conoscenza oggettiva della natura, ma, proprio in tal modo, l'uomo rende praticamente se stesso centro e scopo ultimo di tutto ciò che esiste. Dalle formule delle scienze naturali e della tecnica non è assolutamente possibile ricavare regole etiche obbligate, ma ben più evidente è la loro utilità in vista della trasformazione della natura nel giaciglio più morbido per il maggior numero di uomini: è cominciata l'epoca della socialità onnipervasiva, un processo epocale di autoaffermazione dell'umanità su tutto l'orbe terraqueo che pone problemi etici ancora appena formulabili che, in un primo momento, affiorano alla coscienza sotto forma di paura dell'umanità di fronte a se stessa – svanita ormai la paura di fronte alla natura» (US, 175). Ora, se prendiamo sul serio quest'analisi gehleniana del fenomeno storico-culturale della tecnoscienza, non dobbiamo lasciarci sfuggire l'importante *paradosso metateorico* cui essa improvvisamente ci pone di fronte.

Nel corso della sua opera, con sempre più convinzione Gehlen ha ritenuto che lo statuto assegnabile alla *propria* filosofia fosse indistinguibile da quello di una scienza empirica. Solo concependola in senso pieno come «scienza», la visione «diretta» dell'uomo che propone l'antropobiologia filosofica può evitare di incorrere nel paradosso in cui incappa ogni filosofia che si pretende «vera» pur mantenendosi fedele alla vecchia vocazione metafisica. In un'epoca in cui ogni visione del mondo ha esaurito la sua funzione di produrre mediazioni simboliche capaci di offrire un'autoidentificazione indiretta alla coscienza, la filosofia deve rompere con la metafisica, tramandata dalle istituzioni arcaiche o dalla religione monoteista, e concepirsi necessariamente come una prosecuzione dell'attività, frammentaria, ma creativa, della scienza: «A questo punto l'impresa di un'antropologia filosofica potrebbe sembrare contraddittoria in quanto questa affronta il problema dell'uomo

con un approccio diretto. Inoltre il suo modo di porre le questioni avrebbe comunque un che di paradossale, se la filosofia fosse una prosecuzione della religione con altri mezzi – ciò che fra l'altro fu a lungo con l'idealismo. Solo concependo la filosofia come una scienza *empirica*, come più volte abbiamo fatto esplicitamente – e, implicitamente, abbiamo fatto in ogni riga di questo saggio – sfuggiamo al dilemma e ci rendiamo conto che questa concezione è decisiva sia in relazione al contenuto che al metodo. Questa scienza è consapevole della frammentarietà dei propri risultati, così come d'altra parte lo è anche delle possibilità, ancor oggi, di fare continuamente nuove scoperte e di portare alla luce nuove categorie relative all'uomo delle quali, seguendo le procedure convenzionali della psicologia e di una filosofia semimetafisica, si resterebbe all'oscuro. Spesso a questo scopo non occorre altro che un occhio che osserva senza pregiudizi e la semplice, posata oggettività, atteggiamenti che sono a loro volta frutto di un determinato tipo di filosofia» (US, 277-278). Riflettendo metateoricamente sul proprio metodo, Gehlen sembra tuttavia non avvedersi del fatto che l'impostazione post-metafisica da lui prescelta produce un paradosso di ancor maggior portata poiché essa entra in contraddizione con ciò che egli stesso ha affermato a proposito della natura essenzialmente tecnica della scienza. Se la scienza è essenzialmente tecnica e la tecnoscienza una protesi o metafora della «mano», che trasforma la natura imponendole la propria struttura strumentale e pragmatica, come può Gehlen avvalersi allora della metafora, quasi-fenomenologica, di un «occhio» che osserva «senza pregiudizi» la «semplice» e «posata oggettività» dei fatti? Questo paradosso metateorico ha però implicazioni ancora più gravi. Se lo scopo e il significato della scienza è l'appropriazione e manipolazione pragmatica del mondo, bisogna allora supporre che anche lo scopo e il significato della dottrina dell'uomo di Gehlen sia l'appropriazione e manipolazione della «nostra visione del mondo», ovvero la manipolazione performativa dell'autoconcezione indiretta che abbiamo di noi stessi e, quindi, della nostra coscienza? In questo caso, la concezione che Gehlen ci propone dell'uomo non sarebbe più una concezione «diretta» e «vera», come lui crede, in «buona» o «cattiva» coscienza. Essa si rivelerebbe piuttosto una concezione semimetafisica che non ha soltanto il difetto di fornirci un'immagine inevitabilmente «indiretta» di noi stessi, ma anche quello di fornircene un'immagine «distorta» in senso ideologico. In quest'ottica, Habermas avrebbe quindi ragione di affermare che, sul versante teorico, Gehlen si avvia verso una progressiva e sempre più radicale autosoppressione scienziata della filosofia, benché una «posticcia metafisica sostanziale» continui ad animare, sul versante pratico, la sua filosofia delle istituzioni e la sua etica normativa (Habermas 1970). Karl-Otto Apel avrebbe del resto ragione di sostenere – così come altri autori in seguito – che la dottrina della

carenza e incompiutezza umana non rappresenta nient'altro che la riattualizzazione o ritraduzione laica del mito biblico del peccato originale e della cacciata dal paradiso naturale (Apel 1973a, 96). Dietro alla sua grande ricostruzione storica si nasconderebbe la nostalgia per forme teleologiche, arcaiche e autoritarie, di legittimazione del sapere e della cultura. Secondo Apel, tuttavia, la filosofia gehleniana delle istituzioni avrebbe perlomeno il merito di mostrare, in negativo o per contrasto, che ogni pratica razionale, sia essa politica o scientifica, presuppone quella «metaistituzione» fondamentale che è rappresentata dal libero dialogo con l'Altro nel comune medium del linguaggio. Sia per Habermas che per Apel, il processo di autosoppressione della filosofia messo in atto da Gehlen può essere quindi neutralizzato solo mostrando quali siano le vere radici storiche della coscienza occidentale moderna: il dialogo socratico e l'etica universalista della reciprocità cristiana, da un lato, e la costituzione illuminista della libera discussione pubblica, dall'altro. In conclusione, è soltanto facendo leva sulla ragione linguistica e comunicativa, attorno cui prende forma e si struttura la coscienza moderna, che può essere arginata, secondo Habermas e Apel, la deriva postmoderna (Habermas 1985).

Poiché le nostre analisi hanno avuto come scopo di mostrare l'attualità scientifica, biologica e neurobiologica¹⁶, della dottrina gehleniana dell'uomo – dei suoi sensi, linguaggio e immaginazione – riteniamo che le critiche di Habermas e Apel siano valide soltanto nella misura in cui Gehlen non ha saputo trarre – sia a livello metateorico, che a livello storico – le corrette conseguenze epistemologiche dalla sua dottrina dell'uomo. Se si continua a considerare scientificamente fondata la dottrina gehleniana dell'uomo, tali critiche devono essere quindi riformulate in una duplice, differente, direzione. Ciò che di carente e paradossale vi è nella teoria di Gehlen è, da un lato, la sua autoconcezione scienziata della filosofia e, d'altro lato, la sua epistemologia «ultrapragmatista» della scienza. Per uscire dalle *impasses* e contraddizioni in cui incorre la dottrina di Gehlen si tratta cioè di mostrare, da un lato, che la pratica contemporanea della scienza non può essere identificata con la sua protesi tecnica e con la metafora pragmatista della mano. D'altro lato si tratta di mostrare che la stessa teoria della conoscenza di Gehlen, sviluppata nei capitoli centrali de *L'uomo*, contiene alcuni antidoti necessari per arginare questa immagine pragmatista della scienza, dilagante nel mondo filosofico contemporaneo, e per mostrare che questa immagine non riduttivamente pragmatista della scienza può essere applicata, a livello metateorico, alla stessa filosofia. In altri termini, Gehlen ha secondo noi ragione ad affermare che, nell'epoca contemporanea, la filosofia può divenire post-metafisica

¹⁶ Cfr. (Gualandi 2010a).

soltanto condividendo con la scienza una comune metodologia tendenzialmente anti-dogmatica e anti-idealistica. Come egli stesso ha mostrato, la scienza continua tuttavia a includere delle istanze necessariamente «aprioristiche» e «antropomorfe» che fanno capo alla struttura comunicativa e dialogica della ragione umana. Essa non può essere ridotta a ragione puramente osservativa, e continua a essere una pratica immaginativa e creativa proprio perché necessariamente teorico-ipotetica. Essa non può quindi essere pensata né in termini esclusivamente pragmatici, come una protesi tecnico-manuale, finalizzata alla manipolazione e appropriazione consumatoria della natura, né in termini puramente fenomenologici, come una metafora oculare o una semplice attività descrittiva di fattualità naturali. In quei domini in cui la scienza si allontana maggiormente dal punto di vista descrittivo ed empirico, e si articola in complesse strutture concettuali e teoriche – nella matematica, nella fisica e nella neurobiologia contemporanea, per esempio – la scienza raggiunge sì «una stupefacente approssimazione alla realtà naturale oggettiva» (US, 175), ma a questa oggettività scientifica non corrisponde alcuna *realtà essenziale o assoluta*. L'«esperimento e la ragione matematica» hanno certamente escluso ogni «inserzione antropomorfa» arcaica (*ivi*), ma devono comunque ricorrere a mappature analogiche e metaforiche che trovano la loro ultima ragione di esistenza nelle strutture a priori del corpo. Sia in quanto scienza fenomenologico-osservativa, che tenta di descrivere «direttamente» le strutture biologiche ed estesiologiche del corpo, sia in quanto scienza astratta e matematizzata che tenta di descrivere teoricamente, in modo indiretto e mediato, le strutture fisico-chimiche del mondo, la ragione scientifica è in ogni caso una ragione *embodied*. Essa non può però essere ridotta alle sole metafore pragmatiste della mano, ma deve essere ricondotta agli schemi-immagine intersensoriali e comunicativi che si consolidano e stabilizzano nella struttura proposizionale del linguaggio. La struttura comunicativa appello-risposta, su cui si fonda in ultima istanza la struttura proposizionale del linguaggio e della coscienza moderna, rappresenta infatti quell'«a priori dello spirito umano» (US, 180) che è comune a tutte le epoche della cultura e della storia¹⁷.

¹⁷ Da tale a priori dello spirito umano non può quindi emanciparsi e autonomizzarsi totalmente neppure la struttura simbolica e astratta – «eccentricamente esonerata» – della fisica contemporanea. Secondo Werner Heisenberg, si potrebbe addirittura affermare che tramite la scienza l'uomo non incontra altro che se stesso pur credendo di incontrare la natura (Heisenberg 1955, 20). Senza giungere a posizioni così estreme, si può osservare che, sia la concezione realista della conoscenza, che pretende cogliere, in modo intuitivo e quasi oculare, la struttura assoluta e ultima della realtà esterna, sia la concezione pragmatista che pretende teleologizzare tutta l'esperienza in funzione dell'azione

La sfida che l'antropobiologia di Gehlen pone all'epoca contemporanea è allora questa. In un'epoca in cui tutte le forme di autoidentificazione indiretta della coscienza umana con un Altro da sé – immanente o trascendente – hanno definitivamente esaurito il loro compito, l'attività individuale e collettiva di giudizio, in atto sia nella filosofia, che nella scienza, può e deve rappresentare la sola fonte di auto-legittimazione, ovvero la sola istanza di giustificazione, mediazione, fondamento del proprio atto razionale. Riconoscendosi in diritto autonoma da ogni ingerenza esterna, la facoltà di giudizio – sia essa estetica, morale, politica o scientifica – si riconosce come intrinsecamente umana o, in altri termini, post-metafisica. Tale autonomia non sconfinava tuttavia nel soggettivismo o nel relativismo «assoluto», poiché tale facoltà si riconosce al tempo stesso come «contingente» e «finita», in quanto incarnata nelle strutture a priori di un corpo singolare: corpo neotenico che è condizione di possibilità del linguaggio, della cultura e della storia, ma che partecipa pure di un'animalità e di una natura al di là della storia, di cui ci scopriamo parte nel momento stesso in cui ne portiamo al limite estremo lo «sforzo creatore». I due principi che abbiamo visto interagire nelle nostre ricostruzioni, il principio dell'*exaptation* esonerante e il principio dell'autocoscienza estraniata, ci hanno fin dall'inizio permesso di misurare il senso di quest'«autonomia incarnata», mettendo in luce i molteplici modi in cui una strategia evolutiva presente ovunque in natura – la rifunzionalizzazione di strutture preesistenti – sia stata essa stessa riutilizzata in funzione del bisogno più peculiare della specie – la

trasformatrice della mano – fino al punto di «reinvertirne», come crede Habermas, la direzione pulsionale reinnestando la struttura comunicativa dell'esperienza sulla struttura comportamentale quasi-animale «stimolo-risposta-azione consumatoria» – possono fornire un fondamento sufficiente alla pratica scientifica (Habermas 1968/1973, cap. 6). Nella teoria della conoscenza che occupava i capitoli centrali de *L'uomo*, Gehlen ci ha infatti mostrato che la «semplice e posata oggettività» non può essere conseguita dall'essere umano in modo esonerato e stabile né per mezzo dei circuiti circolari e autocontrollati della mano, né per mezzo delle, «intuitive» e «dirette», percezioni dell'occhio. Essa ci ha mostrato che può essere conseguita solo per mezzo di un'attività di giudizio che, grazie alla mediazione exattante-esonerante della voce-udito, trova il suo compimento nella struttura proposizionale del linguaggio. Tale attività di giudizio permette infatti al «pensiero muto» di permanere presso se stesso, inibendo ogni altro circuito sensomotorio, ogni altra anticipazione e ricognizione di azione e percezione che non sia rivolta verso il suo stesso atto di sintesi proposizionale e giudicativa. Inibendo ogni altro obbligo indeterminato ad agire e percepire, il giudizio proposizionale prende se stesso come oggetto e diviene giudizio riflessivo che «ausculta», in modo silenzioso e muto, l'accordo di verità che esso ha prodotto tra l'occhio e la mano, tra il soggetto e il predicato, tra il mondo interno e il mondo esterno, tra la propria coscienza e quella dell'Altro. Questa teoria costruttivista e al contempo *embodied* della verità linguistica ci pare applicabile anche alla scienza secondo modalità gravide di conseguenze epistemologiche (Gualandi 2003a).

comunicazione – al punto da divenire principio generalizzato di «metaforizzazione» della realtà. A tale principio, che pone dialetticamente in comunicazione gli «a priori dello spirito umano» con le esigenze sempre nuove poste dalla realtà biologica, sociale e culturale, sono ancor'oggi appese le sistole e diastole della nostra storia umana: la capacità di oltrepassare i nostri limiti specie-specifici, pur rimanendo consapevoli dell'inaggirabilità dei nostri vincoli trascendentali; la capacità di ripristinare un rapporto comunicativo, una sorta di *entente secrète* con una natura che ci trascende da ogni parte, pur rimanendo coscienti del carattere antropomorficamente metaforico di ogni tentativo di comunicare con essa.

Ovviamente, come nota Gehlen, l'esito ultimo di tale sfida resta ancora da decidere. Tale processo di «autonomizzazione della ragione incorporata» potrebbe infatti rappresentare un «onere morale pesante, ancora imponderabile, per il singolo» – «una nuova forma, mai conosciuta prima, di profonda mancanza di libertà, priva con molta probabilità di forme espressive alternative a lotte ideologiche tanto esacerbate quanto sterili» (US, 279). Ma esso potrebbe anche comportare una «trasformazione» antropologica «più profonda, ancora inimmaginabile», che «porterà con sé, se si affermerà, la pace perpetua» e che si «dovrà salutare [...] come un progresso realmente epocale» (*ivi*). Un progresso e una pace che – potremmo osservare – saranno forse conseguibili solo se la specie umana sarà capace di guarire dall'isolamento specie-specifico in cui si è confinata fin dalle origini della modernità (Gualandi 2010c), per ritrovare, al di là del posto solitario che essa occupa nel mondo, l'«immagine irrepresentabile» di una natura che, precedendo e seguendo la storia, ci preservi da lotte ideologiche esacerbate, quanto dall'angoscia dell'umanità di fronte a se stessa e alla sua intrinseca storicità.

Bibliografia

APEL Karl-Otto

1973a Arnold Gehlens „Philosophie der Institutionen“ und die Metainstitution der Sprache in Transformation der Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt a.M., trad. it. di A. Gualandi, in (Gualandi 2003);

BETTELHEIM Bruno

1967 *The Empty Fortress*, Macmillan, New York, trad. it. di A.M. Pandolfi, *La fortezza vuota*, Garzanti, Milano, 1976, 1998;

CALVINO Italo

1983 *Palomar*, Einaudi, Torino;

CLARCK Andy

- 1997 *Being There*, The MIT Press, Massachusetts Institute of Technology, trad. it. di S. Levi, *Dare corpo alla mente*, McGraw-Hill, Milano, 1999;
CORBALLIS, Michael C.
- 1991 *The Lopsided Ape*, Oxford University Press, New York, Oxford;
- 2002 *From Hand to Mouth: the Origins of Language*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey);
CROW Timothy J.
- 2000 Schizophrenia as the price that homo sapiens pays for language: a resolution of the central paradox in the origins of the species, in «Brain Res. Rev.», 31(2-3), 2000, pp. 118-129;
- 2004 Auditory hallucinations as primary disorders of syntax: An evolutionary theory of the origins of language, in S.A. Spence, S.A. David, *Voices in the Brain: The Cognitive Neuropsychiatry of Auditory verbal Hallucinations*, «Cognitive Neuropsychiatry», 1/2, February/May, 2004;
GEHLEN Arnold
- 1940 *Der Mensch*, Junker und Dünhaupt, Berlin, 1940, Athenaion, Wiesbaden, 1976¹¹, trad. it. di C. Mainoldi, *L'uomo*, Feltrinelli, Milano, 1983, citato nel testo come M;
- 1956 *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, Aula Verlag, Wiesbaden, 1986⁵, trad. it. di E. Tetamo, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Il Saggiatore, Milano, 1994, citato nel testo come US;
- 1957 *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlt, Hamburg, trad. it. *L'uomo nell'era della tecnica*, Sugarco, Milano;
- 1967 *Die Säkularisierung des Fortschritts*, ora in *Einblicke*, GA7, Klostermann, Frankfurt a.M., 1978, trad. it. di U. Fadini, in B. Maj (a cura di), *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, «Discipline filosofiche», 1, 2001;
- 1971 *Was ist deutsch?*, «Neue Deutsche Hefte», n.129, 1971, trad. it. di A. Gualandi in (Gualandi 2003);
GOULD Stephen Jay, LEWONTIN Richard C.
- 1978 *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique Of The Adaptationist Programme*, in «Proceedings Of The Royal Society of London», Series B, Vol. 205, N. 1161, 1979, pp. 581-598, trad. it. di M. Ferraguti, in *Micromega*, 1, 2006;
GOULD Stephen J., VRBA Elisabeth S.
- 1982 *Exaptation – a missing term in the science of form*, «Paleobiology», 8 (1), 1982; trad. it. di C. Ceci, a cura di T. Pievani, *Exaptation, il bricolage dell'evoluzione*, Boringhieri, Torino, 2008;
GUALANDI Alberto
- 2002 (a cura di) *L'uomo, un progetto incompiuto. Vol.1. Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, «Discipline filosofiche», 2, 2002;

- 2003 (a cura di) *L'uomo, un progetto incompiuto. Vol. 2. Antropologia filosofica e contemporaneità*, «Discipline filosofiche», 2, 2003;
- 2003a La struttura proposizionale della verità umana, in (Gualandi 2003);
- 2009 L'individuazione neotetica umana e la genesi exattante e comunicativa del «senso», in A. Cavazzini, A. Gualandi (a cura di), *Logiche del vivente. Evoluzione, sviluppo, cognizione nell'epistemologia francese contemporanea*, «Discipline filosofiche», 1, 2009;
- 2010a *Neotenia, exaptation, comunicazione. Un modello antropobiologico*, in www.scienzaefilosofia.it;
- 2010b *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*, in www.giornaledifilosofia.com;
- 2010c *Estesiologia della solitudine. Terapia filosofica e guarigione psichiatrica* in Erwin Straus, in (Straus 1963).
- HABERMAS Jürgen
- 1958 *Antropologia*, trad. it. di G.A. de Toni, in G. Preti (a cura di), *Filosofia*, Feltrinelli-Fischer, Milano, 1966;
- 1968/1973 *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.;
- 1970 *Nachgeahmte Substantialität*, in *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.;
- 1985 *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.;
- HEISENBERG Werner
- 1955 *Das Naturbild der heutigen Physik*, Rowohlt, Hamburg, trad. it. di E. Casari, *Natura e fisica moderna*, Garzanti, Milano, 1957;
- JAYNES Julian
- 1976 *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, trad. it. di L. Sosio e A. Sassano, *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi, Milano, 1984;
- LAKOFF, George
- 1998a *Teoria della metafora*, in (Lakoff e Johnson 1998);
- 1998b *Il sé neurocognitivo*, in (Lakoff e Johnson 1998);
- LAKOFF George, JOHNSON Mark
- 1998 *Elementi di linguistica cognitiva*, (a cura di M. Casonato e M. Cervi), Quattroventi, Urbino;
- 1999 *Philosophy in the Flesh*, Basic Books, New York;
- PINKER Steven, ROSE Steven
- 2006 *Pinker vs Rose: A Debate*, trad. it. a cura di D. Fanelli, *Mente, cervello e libero arbitrio*, in «Micromega», 1, 2006;
- PLESSNER Helmuth
- 1928 *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980-1985, trad. it. a cura di V. Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Boringhieri, Torino, 2006;

POULAIN Jacques

1991 *L'âge pragmatique ou l'expérimentation totale*, L'Harmattan, Paris;

2001 *De l'homme. Éléments d'anthropobiologie philosophique du langage*, Les éditions du Cerf, Paris;

RUSSO Nicola

2002 *Uomo, Tecnica, Kultur. Antropologia e storia in Spengler e Gehlen*, in (Gualandi 2002);

2003 *Natura e ascesi: le prospettive ecologiche dell'antropologia di Gehlen*, in (Gualandi 2003);

STRAUS Erwin W.

1949 *Die Ästhesiologie und ihre Bedeutung für das Verständnis der Halluzinationen*, «Zeitschrift für Psychiatrie und Neurologie», 182, 1949, ora in Id., *Psychologie der menschlichen Welt*, Springer, Berlin, 1960;

1963 *Psychiatrie und Philosophie*, in H.W. Gruhle, R. Jung, hrsg. von, *Psychiatrie der Gegenwart*, Band I/2, Springer, Berlin, 1963, trad. it. a cura di A. Gualandi, E. Straus, *Il vivente umano e la follia. Studio sui fondamenti della psichiatria*, Quodlibet, Macerata, 2010.