

VALLORI RASINI

ARTIFICIALITÀ NATURALE

Abstract. During the twentieth century, philosophical anthropology focused on the connection between the natural and cultural dimensions in human being, so much so that one can speak, with regard to man, of "natural artificiality". This paper addresses the analysis of the different interpretations of this concept in Gehlen's (and Scheler's) thought and in Plessner's anthropology. Gehlen considers man's "biological deficiency" the condition of an absolute and full "opening to the world" and the transformation of man into a total "artificial being". On the contrary, Plessner claims that man still remains a natural being, since his culture is intertwined with nature and his artificiality conditioned through his own nature.

Keywords. Philosophical anthropology, Nature, Culture, Scheler, Gehlen, Plessner.

I.

All'interno della corrente dell'Antropologia filosofica tedesca, la locuzione «artificialità naturale» (*natürliche Künstlichkeit*), che immediatamente richiama la nota diade natura/cultura, indica la condizione dell'essere umano; ma nei diversi esponenti essa assume connotazioni differenti¹. Con riferimento a Max Scheler e Arnold Gehlen, l'eventuale utilizzo della locuzione – che, a dire il vero, in questa forma è di coniazione plessneriana – potrebbe solamente indicare che la vera e sola natura (vale a dire "essenza") propria dell'uomo è

¹ Ci riferiamo alla corrente che ha in Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen i suoi massimi rappresentanti, benché siano poi molti i filosofi e gli scienziati che in varia misura hanno contribuito a costituirle e a darle la caratterizzazione che le viene generalmente riconosciuta; in proposito J. FISCHER, *Philosophische Anthropologie*, Freiburg/München, Alber, 2008.

l'artificialità². L'uomo non è un ente naturale nel senso in cui lo sono le piante e gli animali, ma un essere artificiale, perché "autoprodotto" e interamente calato nel mondo della cultura. Per Scheler e Gehlen, l'essere umano si colloca su un piano diverso da quello naturale, al quale invece appartengono tutti gli altri viventi. Questo significa – per circoscrivere il confronto, limitandolo alla categoria che riteniamo prossima a quella dell'umano – che l'animale è profondamente diverso dall'uomo e che questa differenza si manifesta chiaramente nella constatazione che mentre l'animale (ogni animale a modo proprio, a seconda della specie di appartenenza) è chiuso in un ambiente, vincolato a determinate condizioni naturali del suo *habitat*; l'uomo invece non è altrettanto dipendente, e propriamente non si colloca all'interno di un ambiente ma in un mondo, sul quale può intervenire operando le modificazioni che gli agevolano l'esistenza. Questa «apertura al mondo» rende immediatamente conto della dimensione umana; una dimensione che è tanto più riconoscibile quanto maggiormente lontana dalla natura.

"Natura" è qui sinonimo di "pura organicità", ed è chiaro che l'animale le appartenga a pieno titolo; per l'uomo le cose stanno invece in altro modo. Secondo Scheler, l'uomo è l'ente dotato di spirito (*Geist*) oltre che di vitalità; appartiene cioè al mondo biologico, come ogni altro vivente, ma è in grado di trasformare un'esistenza fatta di bisogni organici (animaleschi, bestiali) in una vita "nobile", in cui i desideri spirituali ottengono la propria realizzazione, al posto di quelli semplicemente organici (vale a dire naturali)³. L'uomo dunque è quel vivente che riesce a deviare il corso dell'esistenza e a uscire dal binario dello stato naturale – cioè semplicemente organico – grazie alla realizzazione delle pulsioni trasmesse dallo spirito, un secondo principio al quale solo l'uomo può dare compimento. La partecipazione al principio spirituale gli consente infatti di usare la forza originariamente presente nel principio "biopsichico"⁴ per raggiungere scopi di tipo non organico, ma culturale. E data la contrap-

² I principali testi di riferimento sono: M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), trad. it., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Roma, Armando, 1997; H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), trad. it., *I gradi dell'organico e l'uomo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006; A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Mimesis, 2010.

³ SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 142 ss.

⁴ Ivi, p. 142.

posizione, sin dal principio, prevista da Scheler tra il mondo naturale e il mondo culturale, questo significa al contempo che l'uomo si caratterizza per la sua propensione ad allontanarsi dalla vita organica e anzi a rifiutarla. Così si esprime Scheler:

l'uomo è [...] l'essere vivente che, in virtù del suo spirito, è in grado di comportarsi in maniera essenzialmente *ascetica* nei confronti della sua vita. [...] può soffocare e reprimere i propri impulsi tendenziali, vale a dire *rifiutare* loro il nutrimento delle rappresentazioni percettive e delle immagini. Paragonato all'animale che dice sempre "sì" alla realtà effettiva – anche quando l'abborrisce e la fugge – l'uomo è "colui che sa dir di no", "l'asceta della vita"⁵.

Data la radicale contrapposizione tra uomo e animale, tra dimensione culturale e naturale, non sorprende la dichiarazione da parte di Scheler secondo cui l'uomo gode di una apertura "totale" verso il mondo, cioè di una apertura incondizionata verso una dimensione extranaturale le cui regole sono autonome e divergenti da quelle dettate dalla natura agli altri organismi⁶.

II.

Non diversamente da Scheler, anche Arnold Gehlen ritiene che esista una separazione netta tra l'uomo e l'animale; benché, diversamente da Scheler, egli fondi la specificità antropologica sull'idea di una «carenza biologica» originaria⁷. Tra uomo e animale la differenza è dunque radicale non perché entri in gioco l'attività di un principio spirituale extraorganico, ma proprio per via di una diversa costituzione dell'essere umano; cionondimeno animale e uomo appartengono a piani esistenziali "paralleli", che insomma non si incontrano e non seguono le medesime leggi. Alla stregua di Johann Gottfried Herder⁸, Gehlen propone una "teoria compensativa", in cui un ente invalido sul piano naturale ottiene, proprio per via di questa sua carenza, una posizione speciale nel cosmo. Tra i viventi, l'uomo appare come un

⁵ Ivi, pp. 158-159.

⁶ Ivi, p. 146.

⁷ GEHLEN, *L'uomo*, cit., p. 73 ss.

⁸ J.G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, trad. it. *Saggio sull'origine del linguaggio* (1772), Parma, Pratiche Editrice, 1995, p. 53 ss. in partic.

essere unico, capace di prestazioni impossibili a qualunque altro organismo. Per questo motivo, Gehlen reclama la fondazione di un'antropologia filosofica che non si lasci distrarre dagli accostamenti tra uomo e animale e soprattutto dall'uso di categorie comuni alle due tipologie di viventi. Una vera teoria antropologica, sostiene,

riesce solo se si rinengono leggi specificamente umane, che si possano perseguire attraverso tutto l'ambito dell'umana costituzione; ma allora – prosegue – è consigliabile *prescindere* da tutte le rappresentazioni correnti che si offrono a tutta prima, è consigliabile “metterle tra parentesi”⁹.

Dunque in primo luogo saranno da evitare punti di vista evolucionistici o in qualunque modo gradualisti, tali cioè da prevedere una forma di continuità tra l'organismo animale e l'essere umano¹⁰, sia di carattere strettamente morfologico e biologico sia di carattere prestazionale. Dice espressamente Gehlen:

tra parentesi va anche messa l'idea di una discendenza diretta dell'uomo da ciò che *oggi* chiamiamo antropoidi, o da quant'altro, sebbene estinto, con essi costituirebbe una classe; così come l'opinione onde ci sarebbero “transizioni” dall'intelligenza e dal linguaggio animali a quelli umani, dagli “Stati animali” o simbiosi alle *istituzioni* umane¹¹.

A suo parere, il punto di partenza dell'indagine non può che essere l'osservazione delle *attuali* condizioni di vita dell'uomo, una sorta di fotografia odierna della sua natura e del suo comportamento (come se da sempre l'essere umano fosse stato quello che è attualmente)¹². Un simile fermo immagine ci mostra un «essere singolare e incomparabile» a cui «mancano tutte le condizioni di vita animale»; un essere sprovvisto degli strumenti più elementari, inadeguato, incompleto. Ebbene – si chiede ora Gehlen – come può sopravvivere un essere simile? Soltanto procurandosi una struttura di

⁹ GEHLEN, *L'uomo*, cit., p. 52.

¹⁰ Ivi, p. 57 ss.

¹¹ Ivi, p. 52.

¹² Insieme all'assurdità di parlare degli animali come se costituissero una unica classe indifferenziata al suo interno (e contrapposta a quella della sola specie umana), questa convinzione, di poter individuare la peculiarità dell'uomo in una carenza organica *a partire dal suo stato attuale* e proiettandola all'indietro così da renderla causalmente precedente ogni acquisizione umana, rende assai discutibile l'impianto teoretico dell'antropologia elementare di Gehlen.

prestazioni «meravigliosa e d'estrema complessità»¹³, un apparato eccezionale di cui nessun altro vivente dispone. E conclude:

se la natura ha consegnato un essere a tutti i perigli della perturbabilità e della deviazione, consistenti in questa “non definitezza”, in questa necessità di definire se stesso e di disporre di se stesso, un serio motivo dev'esserci stato. E questo motivo è insito nel rischio di una *physis* che addirittura contraddice ogni legge organica ben comprovata nell'animale¹⁴.

L'azione, alla quale l'uomo affida il compito di definire se stesso e il proprio universo, ottiene condizioni adatte alla sopravvivenza principalmente allontanandolo dalla natura. La cultura rappresenta la trasformazione sistematica della natura a opera dell'azione e lo specifico mondo di un ente “artificiale”.

III.

Gehlen cerca di sostenere la propria posizione con argomenti scientifici e di agganciare il suo punto di vista, che ritiene rigorosamente empiristico, a una serie di risultati osservativi e sperimentali proposti da studiosi e biologi contemporanei opportunamente piegati alle sue esigenze teoriche. La dotazione biologica dell'essere umano, a suo parere, è da considerarsi speciale “sin dal principio” e pertanto non riconducibile alla strutturazione organica animale. L'animale – bene attrezzato e capace di sopravvivere allo stato di natura grazie alla sua costituzione e a ottime prestazioni funzionali – ha il suo passaporto per la sopravvivenza nella specializzazione e nell'adattamento a un certo ambiente¹⁵; al contrario l'uomo, a causa delle sue carenze biologiche, deve produrre da sé le condizioni sufficienti e utili a condurre la propria esistenza, deve trovare protezione all'interno dell'artificio culturale.

La separazione dell'animale dall'uomo si traduce allora in termini di relazione dell'organismo con il suo “fuori”: mentre l'animale vive

¹³ Ivi, p. 53.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Il richiamo è alla teoria di J. von Uexküll di cui si vedano, *Theoretische Biologie* (1920), trad. it. *Biologia teoretica*, Macerata, Quodlibet, 2015; Id. *Strefzüge durch die Umwelten* (1934), trad. it. *Ambienti animali e ambienti umani*, Macerata, Quodlibet, 2010.

chiuso in un ambiente – una *Umwelt* correlata alle sue capacità ed esigenze, secondo l'immagine di un circuito funzionale “a bolla” – l'essere umano non appartiene ad alcun ambiente; ha invece a che fare con una *Welt*, un intero mondo di opportunità e rischi in relazione al quale progettare la propria esistenza:

la non specializzazione fisica dell'uomo, la sua carenza di strumenti organici, al pari della deficienza stupefacente di autentici istinti sono dunque in connessione reciproca, il cui rovescio concettuale è la scheleriana “apertura al mondo” o, il che è lo stesso, il disancoraggio da un ambiente preciso¹⁶.

Se dunque nel caso degli animali le condizioni utili per la sopravvivenza individuale e della specie sono contenute all'interno del rispettivo ambiente, vale a dire “in natura”, quelle dell'essere umano sono tutte da generare, da sempre (da quando l'essere umano può considerarsi tale). Per questo motivo, sostiene Gehlen,

La distinzione tra “uomo civile” e “uomo allo stato di natura” è una distinzione equivoca. Nessuna popolazione umana, nei luoghi selvaggi, vive dei luoghi selvaggi semplicemente, ognuna possiede tecniche venatorie, armi, il fuoco e utensili. [...] intendiamo per cultura: l'insieme delle condizioni naturali padroneggiate, modificate e utilizzate dall'uomo con la sua attività, il suo lavoro¹⁷.

L'ingresso dell'uomo nella cultura dipende direttamente dalla sua «apertura al mondo». Ora, è importante sottolineare che – esattamente come nella concezione scheleriana e a partire dalla radicale alterità reciproca di uomo e animale – questa apertura, nei suoi risvolti svantaggiosi e vantaggiosi, è completa e incondizionata. Gehlen spiega infatti che un flusso enorme di impressioni, qualora attivamente affrontata, se per un verso rappresenta un grosso onere vitale per l'altro determina precisamente la condizione affinché sia possibile una esistenza umana:

la ricchezza e la molteplicità del mondo accessibile all'uomo e che a lui affluisce celano anche, in questo o quel punto, l'opportunità di esperienze inattese e affatto imprevedibili, che è possibile trasformare in un aiuto nella lotta per la vita, in un passo avanti nella conservazione della vita. Ovvero, in diverse parole: l'apertura dell'uomo al mondo è tanto illimitata e non selezionata nella sua molteplicità, appunto perché

¹⁶ GEHLEN, *L'uomo*, cit., p. 73.

¹⁷ Ivi, p. 76.

l'uomo, nel caos delle circostanze, tra tutte le condizioni deve rinvenire anche quelle da cui possa trarre un ausilio, uno strumento, un'esperienza utilizzabili, se in generale deve poter esistere¹⁸.

L'illimitatezza dell'apertura è dunque importante condizione per il reperimento delle opportunità esistenziali e al contempo cifra dell'allontanamento dell'essere umano dalla natura. L'apertura al mondo è – come per Scheler – incondizionata proprio perché da un lato per l'uomo non sussistono vincoli alla dimensione naturale e dall'altro non si pongono limiti alla sua espansione culturale. L'umanità dell'uomo si esprime anzi tanto più compiutamente quanto maggiormente lontano egli si mostra dalla natura e dall'animale, e quanto maggiormente sviluppate si presentano le sfere della cultura e della tecnica. Del resto, la tecnica altro non è se non l'insieme degli strumenti e delle strategie grazie a cui l'uomo trasforma la natura, proprio per contrapporvisi e metterla – per usare le parole di Gehlen – «al suo servizio»¹⁹. In fondo, per l'essere prometeico, la natura è sostanzialmente l'"altro", l'estraneo, il nemico da contrastare; e la tecnica ne è ben più che un semplice mezzo: è lo specchio stesso dell'essere umano, è – come la definisce in *Die Seele* – il «grande uomo»²⁰, l'artificio geniale e astuto, pericoloso e risolutivo.

IV.

Nell'ambito del pensiero di Gehlen, l'uso della locuzione «artificialità naturale» (*natürliche Künstlichkeit*)²¹ non potrebbe che indicare il carattere proprio dell'essere umano in quanto ente esclusivamente tecnico-culturale; il fatto cioè di essere "per natura", vale a dire "per essenza", artificiale. Potrebbe cioè solo indicare la predisposizione inevitabilmente tecnologica, indispensabile alla sopravvivenza dell'uomo, del quale dunque caratterizzante l'essere e le modalità di vita. Non esiste umanità senza tecnica; non esiste pertanto umanità non artificiale. Il termine "naturale" ha la funzione da un lato di ri-

¹⁸ Ivi, p. 76 s.

¹⁹ A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957), trad. it. *L'uomo nell'era della tecnica*, Roma, Armando, 2003, p. 33.

²⁰ *Ibid.*

²¹ L'espressione non è di Gehlen ma di Plessner, e individua la prima "legge antropologica": cfr. *Id.*, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 332 ss.

chiamare questa essenzialità e dall'altro di giustificare l'idea che la vera "natura" dell'uomo è appunto l'artificialità (non la naturalità). Anche quando parla della sfera culturale come di una «seconda natura», Gehlen non intende indicare una "natura aggiuntiva" che si accompagna alla natura vera o propria (quella in cui vivono gli altri organismi), ma la sola natura di cui si può parlare per l'uomo; non si tratta insomma di una seconda natura nel senso che venga in qualche modo "dopo" una prima natura comune; la cultura sta invece per l'uomo "al posto" e in piena sostituzione di quella. Dice espresamente:

per lui non si dà possibilità d'esistenza nella natura imm modificata, non "addomesticata", e non esiste "uomo allo stato di natura" in senso stretto [...]. La cultura è pertanto la "seconda natura" – vale a dire: la natura umana, dall'uomo elaborata autonomamente, entro la quale egli solo può vivere; e la cultura "innaturale" è il prodotto di un essere unico al mondo, lui stesso "innaturale", costruito cioè in contrapposizione all'animale²².

La radicalità con cui Gehlen sostiene questa sua idea investe tutto l'ambito biofisiologico dell'essere umano e, a causa del genere "artificiale" di relazione col mondo che caratterizza la sua "apertura", sono incluse le modalità sensoriali, percettive ed espressive:

nella percezione, nel linguaggio, nel movimento – spiega – abbiamo mostrato questo accadimento unico, nel quale si danno sempre e soltanto processi riflessi, giacché ogni atteggiarsi verso l'esterno passa unicamente attraverso un atteggiarsi verso se stessi, e viceversa: questa la situazione di fondo dell'uomo, essere "non definito". La vita pulsionale non fa eccezione in questo, e in ultima analisi è essa stessa un organo di esperienze circa il mondo o gli altri, e, perciò, riflessiva su se stessa; anche qui non c'è una prima natura, c'è solo una seconda natura²³.

Nella formulazione di Helmuth Plessner, il concetto di «artificialità naturale» ha invece un significato diverso. In primo luogo, "naturale" indica la dimensione della natura organica, la sfera del vivente in senso pieno, quindi dell'animalità e dell'ambientalità ecologica alla quale l'uomo rimane sempre, inevitabilmente legato; e l'artificialità in cui si proietta l'essere umano si dà, per via della posizionalità eccentrica (*exzentrisch*), a partire dalla condizione biologico-naturale (e

²² GEHLEN, *L'uomo*, cit., p. 75.

²³ Ivi, p. 416.

non indipendentemente o a discapito di essa). In secondo luogo, la locuzione «artificialità naturale» ha carattere dialettico, e i due termini si richiamano reciprocamente in un rapporto indissolubile. Naturalità e artificialità sono dimensioni coesistenti e altrettanto importanti nella determinazione dell'umanità dell'essere umano. L'uomo di Plessner è insomma un ente artificiale e naturale; la sua esistenza si svolge *tra* natura e cultura. Questo perché – e Plessner lo sottolinea adeguatamente – l'uomo non è corpo *per accidens*; non è semplicemente l'“altro” dall'animale; non è unidirezionalmente proiettato in una dimensione collocata al di là della natura.

V.

L'uomo di Plessner è detto «eccentrico» poiché il livello posizionale al quale assurge è quello della riflessione totale del corpo vivente su se stesso²⁴. Nella sua teoria dei modal organici, egli chiama «posizionalità» la categoria base del vivente²⁵. Ricavata a seguito della determinazione di uno speciale concetto di «limite realizzato», la categoria deve riuscire a rendere la particolare ambivalenza rilevabile nella delimitazione del corpo vivente, una caratteristica di cui i corpi fisici inanimati sembrano privi. L'uso del verbo “porre” (*setzen*) gli appare particolarmente indicato per la definizione più elementare dell'essere del vivente, in quanto evoca una fase di sospensione di un'azione, un momento di incompletezza, e al contempo implica una permanenza nello stato, una certa fissità del movimento, che tuttavia è in corso; dice Plessner: «l'espressione “porre” ha il suo senso appropriato solo nel compromesso di tale determinazione, nella misura in cui essa evoca il momento dell'essere sollevato, dell'essere sospeso, senza perdere tuttavia l'altro momento, quello dell'essere in quiete, dell'essere stabile»²⁶. Il corpo vivente si può dire «posto» ovvero «posizionale» in quanto interessato da una particolare dinamicità: non semplicemente “è”, ma “diviene” incessantemente e “ha” (o “prende”) posizione, rispetto a se stesso e al proprio ambiente.

²⁴ Mi permetto di rimandare al mio *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*, Milano, Mimesis, 2013.

²⁵ PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 153 ss.

²⁶ Ivi, p. 156.

A partire da questa fondamentale categoria, vengono dedotti i modalità che caratterizzano i viventi nei loro diversi aspetti e nelle loro varie forme, fino a giungere alla tipologia organica specifica dell'umano. Come dicevamo, la forma posizionale dell'uomo è quella eccentrica; essa si presenta come una evoluzione della forma centrica (*zentrisch*) animale. Nell'animale – spiega Plessner –, specie nella sua forma di organizzazione interna provvista di un centro direttivo neurofisiologico, si presentano le condizioni affinché il vivente si avverta come contrapposto a un esterno e sia rappresentato concretamente da un nucleo che gestisce il circuito delle funzioni sensomotorie, per cui esso avverte anche i propri movimenti nell'ambiente, sente se stesso e la propria corporeità²⁷.

Nell'aver sensazione e nel compiere azioni mirate l'animale dimostra di essere un soggetto cosciente; è un «sé» ma non è ancora un «io»; ha conoscenza e consapevolezza, ma non sa del proprio sapere, e non è al corrente delle relazioni che lo rendono un soggetto riflesso su di sé. L'animale è collocato nella propria centricità, posto nel «qui e ora» del suo essere e agire, concentrato in se stesso; gli è precluso il sapere sulle modalità esistenziali nelle quali semplicemente si trova a vivere²⁸. L'organismo animale rimane privo di quella ulteriore, completa riflessività che potrebbe renderlo consapevole della sua posizione e del suo essere: dimostra intelligenza e memoria, è capace di analisi della struttura del campo spaziale e sa utilizzare strumenti che trova a disposizione nell'ambiente, sia per superare ostacoli sia per compiere azioni finalizzate di varia natura; ma gli manca l'oggettivazione del mondo, gli è negata la soluzione di problemi in cui sia necessario distinguere tra particolare e generale, cosa che – secondo Plessner, che si richiama in particolare agli esperimenti condotti da Köhler sulle scimmie antropoidi – attesterebbe l'assenza di una piena coscienza di sé e dell'ambiente²⁹.

È solo nel grado posizionale corrispondente alla natura umana che compare la consapevolezza piena, permessa da un movimento di «completa riflessione» del corpo su se stesso: l'autocoscienza, che coincide con il grado di massimo sviluppo del principio posizio-

²⁷ Ivi, p. 277.

²⁸ Ivi, p. 263.

²⁹ Ivi, p. 296. Si veda W. KÖHLER, *Intelligenzprüfungen an menschenaffen* (ed. riveduta di *Intelligenzprüfungen an Anthropoiden I*, 1917); trad. it. *L'intelligenza nelle scimmie antropoidi*, Firenze, Giunti, 2009.

nale in generale³⁰. Dall'animale all'uomo la forma organica sostanzialmente non cambia; si determina tuttavia una mutazione importante: il centro posizionale, in cui si colloca la guida del sistema vitale, il «nucleo centrale» dell'organizzazione, si eleva su se stesso rendendosi oggetto dinanzi a sé, in un processo di riflessione totale. «Quali condizioni devono verificarsi – si domanda Plessner – perché a una cosa vivente sia dato il centro della sua posizionalità, sorgendo nel quale essa vive e in forza del quale esperisce e agisce?»; e risponde: «evidentemente deve valere come condizione fondamentale che il centro della posizionalità, sulla cui distanza dalla propria corporalità si fonda la possibilità di ogni datità, abbia distanza da se stesso»³¹.

L'animale si trova separato da un "fuori" e correlato a esso; esperisce la propria impulsività, affettiva e motoria, è consapevole della propria situazione, ma è indissolubilmente vincolato a tale dimensione. Questo – come si diceva – fa dell'animale un ente posizionalmente centrico, incapace di prendere distanza da se stesso e raggiungere una consapevolezza non semplicemente immediata. Per un centro organizzativo, una presa di distanza è possibile solo nella modalità della riflessione; e l'automediazione del corpo con se stesso, che si produce in questo modo, fa del sistema organico un corpo che, pur collocato nel proprio centro – e anzi proprio perché collocato al centro del proprio centro, cioè nell'attraversamento della centralità in cui si situa³² –, si proietta oltre se stesso e al di là del qui e ora. Ma è esattamente per via della struttura, concretamente esistente, della centralità animale che si rende possibile anche il passaggio successivo e il superamento del vincolo alla centralità; in questa possibilità è data la condizione affinché il centro posizionale

³⁰ L'espressione "grado di massimo sviluppo" non è associata a un giudizio di valore, né a un significato finalistico: Plessner rifiuta l'idea di uno sviluppo organico lineare e univoco che abbia nell'uomo il suo culmine: cfr. H. PLESSNER, *Der Mensch als Lebewesen. Adolf Portmann zum 70. Geburtstag*, in *Gesammelte Schriften*, VIII, pp. 314-327, p. 325; trad. it. *L'uomo come essere biologico*, in «B@belonline. Rivista di filosofia», 5, 2008, pp. 21-29: p. 27. Si può riconoscere all'uomo una "posizione particolare" nella graduazione del principio posizionale, ma ciò non significa che dietro la molteplicità dei sistemi biologici si possa riconoscere il dispiegarsi di un preciso disegno finalistico: "la fantasia creativa, la giocosa quantità delle forme – dice Plessner – schernisce qualunque tentativo di evoluzione che avanzi in modo uniforme e culmini nell'uomo" (ivi, p. 28).

³¹ PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 313.

³² Ivi, p. 314.

si possa distanziare da se stesso e distinguersi da sé in una «totale riflessività del sistema di vita», senza che si produca uno sdoppiamento del nucleo soggettivo³³.

VI.

L'uomo può pertanto essere "umano" solo sulla base del fatto di essere anche animale³⁴. Non potrebbe darsi la modalità eccentrica senza quella centrica; come non potrebbe darsi alcuna umanità – nelle sue caratteristiche peculiari, inclusa la capacità di fare cultura – senza il sostrato animale che la costituisce. E non si tratta banalmente del fatto di avere un corpo carnale composto da organi; ma della imprescindibilità della "naturalità", del vincolo alla natura biologico-esistenziale, che condetermina anche tutte le sue manifestazioni culturali.

La dimensione dell'io autocosciente si sviluppa infatti all'interno di un intreccio dialettico – e certo anche paradossale – con la sua costituzione psicofisica animale. Per questo, l'uomo di Plessner dovrà sempre fare i conti con una doppia appartenenza, con una essenziale duplicità, che si conserva sia sul piano individuale e personale – nel rapporto «indirettamente diretto» con il proprio corpo, nella manifestazione delle sue espressioni, nell'esperienza della sensibilità ecc. – sia sul piano sociale e storico, quindi nella produzione di un universo culturale e nelle molteplici, complesse dinamiche collettive e politiche a cui dà vita.

La natura umana è corporea, ed è per questo che ogni sua caratteristica essenziale passa attraverso le manifestazioni comportamentali³⁵. Le indagini sull'espressività umana – condotte da Plessner negli studi sul riso e il pianto, sul sorriso, sulle capacità imitatorie, ma anche attraverso l'estesiologia dei sensi e l'analisi delle rappresentazioni sensoriali – hanno l'obiettivo di sottolineare come e quanto il radicamento umano nella natura (e quindi nella dimensio-

³³ *Ibid.*

³⁴ Mi permetto di rimandare al mio saggio *Animalità e "differenza antropologica"*, «Estetica. Studi e ricerche», VIII, 2018, 2, pp. 379-390.

³⁵ «Solo il comportamento spiega il corpo»: H. PLESSNER, *Lachen und Weinen* (1941), trad. it. *Il riso e il pianto*, Milano, Bompiani, 2017, p. 45; laddove il corpo non è da intendersi semplicemente come un insieme di organi funzionalmente collegati tra loro, come vuole la fisiologia.

ne propriamente “animale”) concorrano a definire le modalità esistenziali dell'uomo, incluso quell'insieme di prestazioni che definiamo “razionali”. Naturalmente, non è attraverso l'accondiscendenza verso l'isolamento reciproco delle scienze e le loro autonome analisi che si potrà condurre una simile ricerca; al contrario, occorre che si adottino un punto di vista e un apparato metodologico che contemplino, insieme, l'organismo nella sua totalità – con tutto ciò che lo compone – e l'ambiente.

Ma non solo: contemporaneamente – e qui si può collocare lo scarto tra la sfera umana e quella degli animali, inclusi i più prossimi all'uomo – nell'essere umano è sempre in azione uno scambio con se stesso. Non si sta parlando di una “concezione di sé” da parte dell'uomo, ma del fatto che – appunto in quanto ente eccentrico – l'essere umano “guarda” se stesso, “si tiene presente” nell'agire sul mondo:

poter parlare, agire, creare non significa solo disporre di determinati organi, bensì disporre di un senso e presumere questo potere. Vi è anticipatamente una scoperta di sé, una comprensione di senso che guida la bocca e la mano, il “rapporto” della persona con il proprio corpo e con il mondo in cui si trova. Parlare, agire creare e [...] anche ridere e piangere non sono facoltà rigide che compiono il loro lavoro “alle spalle” dell'uomo e di lui dispongono, che egli lo voglia o no. Sono facoltà solo nella misura in cui egli le conosce e gli servono³⁶.

Questo vincolo ha a che vedere con una condizione naturale, corporea, che costringe l'umano a non poter prescindere da tale consapevolezza; e quindi – come si diceva – non si tratta solo della valutazione che l'uomo può dare di sé. Dice Plessner:

L'uomo non si forma secondo la propria immagine, e neppure secondo la sola immagine di un essere superiore; rimane da portare, come un fardello, un residuo terrestre. Qui, nella collisione con la sua corporeità, egli sperimenta un limite, che sfida ogni trasformazione storico-spirituale. Sin dove giunge il rapporto dell'uomo con il proprio corpo – e senza non si ha alcun parlare, agire o creare – esso rimane all'ombra della sua pesante anatomia, del quadro dell'essere umano in generale. Chi parla, agisce o crea, ciò che si dice, si fa o si crea, ciò su cui si parla, si agisce o si crea è soggetto a cambiamento, giacché è soggetto allo spirito, che storicamente raggiunge sempre qualcosa di nuovo, appartiene alla concezione, all'obiettivo, alla valutazione. Ma le modalità del

³⁶ Ivi, p. 46

parlare, dell'agire, del creare, in vario modo intrecciate e unite per un lavoro comune, si conservano in ogni cambiamento³⁷.

Per questo, la sua «apertura al mondo» non potrà mai dirsi illimitata e incondizionata, come – partendo da diverse premesse – viene sostenuto da Scheler e Gehlen. Se la natura rimane lo sfondo essenziale, la base concreta e pertanto la condizione attraverso cui la dimensione umana si costituisce, l'uomo non potrà mai prescindere; potrà certo costruire mediazioni sofisticate, ma mai liberarsene. Di più: le forme e le modalità di qualunque presunto allontanamento dalla natura saranno esattamente il frutto anche di questo indissolubile vincolo. Spiega Plessner:

se si tien presente la particolare duplicità della natura umana, che è anche animale, ma costituisce una specie particolare fra gli ominidi, per la cui particolarità appunto torna ad uscire dalla cerchia del mondo animale, il risultato delle nostre considerazioni non potrà sorprendere nessuno. Non si può attribuirgli un'apertura verso il mondo senza alcuna limitazione: essa sarebbe possibile solo a un soggetto che – come gli angeli della teologia medievale – fosse senza corpo o possedesse un corpo di sostanza spirituale – e per mondo si intenderebbe qui l'essenza del reale nella sua piena rivelazione. Il nostro mondo invece è dato in fenomeni, in cui il reale si manifesta rifrangendosi attraverso il prisma delle nostre percezioni e delle nostre finalità pratiche³⁸.

Quanto profondamente operi, dunque, la natura animale nella tanto celebrata “essenza umana” è questione di cui, inevitabilmente, qualunque antropologia filosofica deve occuparsi³⁹.

³⁷ Ivi, p. 47.

³⁸ H. PLESSNER, *Die Frage nach der Conditio humana* (1961), trad. it. *Il problema della Conditio humana*, tr. it. in *I Propilei. Grande Storia universale*, I. Preistoria. Prime civiltà superiori, a c. di G. Mann e A. Heuss, Milano, Mondadori, 1967, pp. 23-97: p. 69.

³⁹ Ivi, p. 65.