

IL CORPO TRA FATTUALITÀ E AUTOTRASCENDIMENTO: UN'ECCENTRICITÀ INSUPERABILE

Maria Teresa SPERANZA

(Università degli studi di Napoli Federico II)

Abstract: Introducing the existence of innate ideas, a cognitive principle prior to experience and independent of it, placed outside the body centrality of the subject of knowledge, Leibnitz, in his *Nouveaux Essais* highlights the “eccentric” nature of subjectivity, that is situated in the self-transcendence of conscience. While the intellect is the stable foundation of knowledge as a formal and *a priori* element, the sensible experience, according to the gnosological dualism considered, is the material and a *posteriori* element. But the sensible experience itself, understood as an action of perceiving and not as a perceived content, cannot in turn be considered, like the intellect, an *a priori* and therefore founding element of knowledge? The concept of monad, in fact, leads to a new concept of knowledge. According to the monadology, the knowledge of the world is always corporally mediated so the body is always and inevitably the centre of representation of the world. The body is always the subject of experience, never just an object or instrument of knowledge. Leibnitz therefore seems to have taken an important step in the direction of overcoming the ontological dualism, as he considered the monad as a unitary substance that represents the world by virtue of its being a body (*Leib*). Yet in the Leibnizian text no reference is made to the question of the corporal *a priori*, that is intuited and recognized, but not adequately treated and placed within the monadistic universe. Even with the principle of psychophysical indifference conquered by German philosophical anthropology, it was not possible to overcome the unbridgeable gap that separates man from himself: the self-transcendence of consciousness therefore seems to be an ineliminable characteristic of the human being that qualifies him as “being eccentric” *par excellence*.

Keywords: body, knowledge, intellect, self-transcendence, consciousness.

«*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*».¹ La tesi, sostenuta da Leibniz nei *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1765) con l'obiettivo di scardinare l'empirismo di Locke, assegna all'intelletto un primato sulla percezione sensibile: l'intelletto, nel suo processo di costruzione del sapere scientifico, è considerato, in base all'affermazione iniziale, condizione di possibilità della conoscenza, che precede e

¹ Gottfried Wilhelm VON LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1765, tr. it. Massimo Mugnai, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Editori Riuniti, Roma, 1982, p. 237.

fonda l'esperienza sensibile. In risposta alla critica lockiana alle idee innate, esposta ne *An Essay of human understanding* (1690), Leibniz ne aveva sostenuto l'esistenza completando la sopracitata affermazione, già presente nella gnoseologia aristotelico-scolastica, con «*excipe: nisi ipse intellectus*». Introducendo l'esistenza di un principio conoscitivo anteriore all'esperienza e da essa indipendente, posto al di fuori della centricità corporale della soggetto della conoscenza e perciò di natura metafisica, Leibniz mette in evidenza la natura "eccentrica" della soggettività, ossia il suo situarsi nell'autotrascendimento di una coscienza che fa del proprio sé un oggetto al pari di altri oggetti, ossia fa della conoscenza sensibile il materiale su cui operare l'astrazione di categorie eterne e universali, come se fossero forme delineate dalle venature di un blocco di marmo, da far affiorare a colpi di scalpello, ossia mediante l'uso della ragione:

Se nel marmo vi fossero venature che delineassero la figura di Ercole a preferenza di altre, questo marmo vi sarebbe in qualche modo predisposto e la figura dell'Ercole vi sarebbe in qualche modo innata, benché sarebbe necessario pur sempre un certo lavoro per scoprire queste venature, per ripulirle togliendo ciò che impedisce loro di apparire.²

La ragione, quindi, ricava da se stessa le idee eterne e universali, necessarie per categorizzare la realtà, portando alla luce per mezzo della riflessione predisposizioni e tendenze che già possiede, senza ricavarle dall'esperienza. *L'intellectus ipse*, in base alla gnoseologia Leibniziana, si pone perciò come il dato a priori della conoscenza, ossia quell'elemento che, non derivando dall'esperienza, la precede e la rende possibile, ossia pensabile. L'esperienza costituisce invece il dato a posteriori della conoscenza, ossia fornisce all'intelletto il materiale con cui costruire il sapere scientifico, materiale da rielaborare mediante le forme a priori dell'intelletto. Ebbene, mentre l'intelletto si pone come fondamento stabile della conoscenza in quanto elemento formale e a priori, l'esperienza sensibile, in base al dualismo gnoseologico preso in esame, si pone come l'elemento materiale e a posteriori.

Ma l'esperienza sensibile stessa, intesa come azione del percepire e non come contenuto percepito, non può essere considerata a sua volta, al pari dell'intelletto, un elemento a priori e dunque fondativo della conoscenza? Nulla è nell'intelletto se prima non è stato nella sensibilità, tranne l'intelletto stesso. Ma si potrebbe anche dire "tranne il senso stesso", *nisi ipse sensus*. I nostri sensi possono forse essere esperiti nello stesso modo in cui facciamo esperienza dell'oggetto percepito? L'atto del vedere o dell'ascoltare può essere esperito nello stesso modo in cui percepiamo un colore o un suono, ossia l'oggetto dell'esperienza sensibile, oppure deve annoverarsi tra le

² *Ivi*, p. 25.

condizioni di possibilità della conoscenza? Se Leibniz si fosse limitato a considerare la corporeità come mero accessorio del soggetto della conoscenza, non si porrebbe alcun tipo di questione, considerando l'adesione all'innatismo con la conseguente critica all'empirismo lockiano affidata ai *Nouveaux Essais*. Ma nel suo universo monadistico Leibniz fa del corpo il centro di rappresentazione del mondo da parte della monade, per cui la conoscenza del mondo è sempre, inevitabilmente, mediata dalla sensibilità, che, come uno specchio, riflette un'immagine in cui si compendia la totalità dell'universo, vista da una particolare prospettiva, ossia quella del corpo proprio della monade. La questione del *sensus ipse*, ossia del riconoscimento di un a priori sensibile nell'universo monadistico, si pone nella misura in cui per Leibniz non esiste alcun'altra conoscenza del mondo al di fuori della prospettiva generata dalla corporeità della monade, ossia dal suo *point de vue*, eppure la sensibilità non viene considerata, al pari dell'intelletto, una condizione a priori della conoscenza. Di fatto, però, è così che viene intesa dal filosofo, ossia come un presupposto fondativo della conoscenza del mondo esterno, al punto che ogni rappresentazione del mondo è sempre curvata sull'individualità unica e irripetibile di ciascuna monade. A ogni monade, perciò, corrisponde una prospettiva del mondo:

Come una medesima città, guardata da punti differenti, sembra tutt'altra e come moltiplicata secondo le prospettive, così accade, analogamente, che, per la molteplicità infinita delle sostanze semplici, vi sono come altrettanti universi che però non sono che le prospettive di un unico universo, secondo i diversi punti di vista di ciascuna monade.³

Karl Otto Apel nel suo saggio *L'a priori corporale della conoscenza* si interroga sul risvolto della tesi leibniziana presa in esame. Posto che l'*intellectus ipse* è considerato come quella condizione che rende possibile la pensabilità della conoscenza sensibile, e per questo resta escluso dall'ambito della stessa sensibilità, resta da stabilire se il *sensus ipse* – ossia la sensibilità in sé – appartenga al mondo empirico e quindi sia esperibile al pari dei suoi stessi oggetti, oppure se, in quanto condizione a priori della conoscenza, non appartenga al mondo empirico e quindi non sia esperibile al pari dei suoi stessi oggetti. Il problema sorge quando proviamo a collocare il *sensus ipse*, perché situarlo nell'intelletto sarebbe problematico, ma porlo all'interno nella sensibilità lo sarebbe ancor di più. Affermare che nell'intelletto vi sia l'a priori corporale della conoscenza significa negare il presupposto fondamentale del discorso, ossia la suddivisione tra conoscenza sensibile e conoscenza razionale. Dire che l'a priori della sensibilità risieda nella sensibilità stessa significa contraddire un altro fondamento dell'argomentazione,

³ Gottfried Wilhelm VON LEIBNIZ, *Le principes de la philosophie, par monsieur Leibniz*, 1714, tr. it. Salvatore Cariatì, *Monadologia*, Bompiani, Milano 2001, p. 181.

ossia la distinzione tra a priori e a posteriori, tra la condizione di possibilità dell'esperienza e l'esperienza stessa. Ciò che si trova nella sensibilità non può essere la sensibilità stessa, ossia il *sensus ipse*, perché il *sensus ipse* deve essere quel presupposto inesplicito che rende possibile l'esperienza e che quindi deve necessariamente trovarsi al di fuori, ossia in una posizione di eccentricità rispetto alla percezione sensibile. La gnoseologia kantiana, secondo Apel, non risolve la questione, lasciando immutato il quesito iniziale:

«Non vi è nulla nell'intelletto che non fosse prima nei sensi, a parte l'intelletto stesso». – S'intende con ciò far chiaramente riferimento a una netta disgiunzione tra ciò che è empirico e ciò che è a priori nella nostra conoscenza [...] In tal modo sarebbe per esempio da interpretare la formula dal punto di vista kantiano. Ma poiché già qui dissentiamo, ci chiediamo: come la mettiamo con i sensi stessi? Appartengono essi a ciò che è empiricamente dato, oppure alle condizioni di possibilità dell'esperienza?⁴

Rimane da stabilire, invariabilmente, l'ambito di appartenenza del *sensus ipse*, ossia delle condizioni formali e a priori della percezione: esse ricadono fuori o dentro la sensibilità? Per tentare di dirimere la questione potremmo allora servirci della tradizionale distinzione ontologica tra anima e corpo. Platone nel *Teeteto*, come ricordato da Apel, afferma che i sensi non sono che strumenti con cui la nostra anima percepisce gli oggetti:

Può darsi quindi che la problematica da noi definita si dissolva come una difficoltà solo apparente: ciò che si nasconde nell'occhio come *sensus ipse*, che non si può esperire e che in quanto tale è condizione trascendentale di possibilità del vedere, coinciderebbe in ultima istanza con l'*intellectus ipse*, mentre l'occhio in quanto organo corporale apparterebbe a ciò che nel mondo è empiricamente dato. In tal misura la frase leibniziana sarebbe effettivamente da comprendere e giustificare nel senso di una netta disgiunzione tra ciò che a priori e di empirico vi è nella conoscenza.⁵

Questo assunto gnoseologico (dualismo a priori-a posteriori) poggia sul dualismo ontologico di matrice cartesiana: se nella conoscenza umana vi è un elemento derivante dall'esperienza (empirico-a posteriori) e uno indipendente dall'esperienza (formale-a priori) è perché nell'uomo stesso viene riconosciuta una duplice natura, *res cogitans* e *res extensa*. Finché intenderemo l'uomo come una diade di anima e corpo allora nella nostra conoscenza ci sarà un elemento che deriva dal corpo, ossia quello a posteriori ed empirico, e un elemento indipendente dal corpo, che ha sede giocoforza nell'anima. Leibniz con il suo concetto di monade ha provato a superare le difficoltà connesse al

⁴ Karl Otto APEL, *L'a priori corporale della conoscenza*, "Discipline Filosofiche", 12, 1, 2002, pp. 299-300.

⁵ *Ivi*, p. 300.

dualismo cartesiano, in particolare il rischio di identificare l'uomo con un'astratta sostanza pensante. La monade non è esteriormente legata al proprio corpo, essa forma con il corpo una realtà unitaria, al punto da non poter entrare in relazione con il mondo se non attraverso la mediazione del proprio corpo. Ma prima della conoscenza mediata dalla corporeità ve n'è una senza alcun punto di prospettiva, ossia la percezione che la monade ha del suo proprio corpo:

Benché quindi ogni monade creata rappresenta il mondo intero, essa rappresenta con particolar chiarezza il corpo [*Körper*] che le spetta in modo speciale e di cui costituisce l'*entelecheia*. E poiché questo corpo, in conseguenza del legame che tiene insieme l'intera materia con la pienezza universale, esprime il mondo intero, così anche l'anima rappresenta il mondo intero rappresentando questo corpo che le appartiene in modo così singolare.⁶

Dunque il contenuto percettivo della monade è di due tipi: immediato se l'oggetto della rappresentazione è il suo proprio corpo, mediato se l'oggetto della rappresentazione è il mondo intero, che si rispecchia nella monade attraverso il suo corpo. Il corpo proprio è allora centro di rappresentazione del mondo e nessuna conoscenza è possibile senza questo centro di mediazione, tranne la conoscenza del corpo stesso, ossia il *sensus ipse*. A questo punto dobbiamo chiederci se il corpo inteso come centro di rappresentazione del mondo (*Leib*) sia trattabile filosoficamente allo stesso modo del corpo oggetto di esperienza (*Körper*). Acquisendo la prospettiva platonica e cartesiana possiamo considerare il corpo sia come soggetto della conoscenza (anzi come strumento di cui l'anima si serve per conoscere il mondo) sia come oggetto della conoscenza, ossia il corpo proprio inteso alla stregua degli altri oggetti e degli altri corpi. Acquisendo invece la prospettiva leibniziana questa distinzione cade: la conoscenza è sempre corporalmente mediata per cui il corpo è sempre e inevitabilmente centro di rappresentazione del mondo, ossia sempre soggetto dell'esperienza, mai solo oggetto o strumento della conoscenza:

Pare essere qui ben più richiesta – in quanto condizione di possibilità di una rappresentazione del mondo – un'identificazione del soggetto della conoscenza con il corpo in quanto corpo vissuto [*mit dem Körper qua Leib*]; detto in altri termini: un «essere-il-corpo» [*Den-Leib-Sein*] anziché un «avere-il-corpo-(di-fronte-a-sé)» [*Den-Körper-(sich-gegenüber-)haben*].⁷

Leibniz sembra dunque aver compiuto un passo importante in direzione del superamento del dualismo ontologico, in quanto ha considerato la monade come

⁶ LEIBNIZ, *Monadologia*, p. 264.

⁷ APEL, *L'a priori corporale*, p. 302.

sostanza unitaria che si rappresenta il mondo in virtù del suo essere un corpo (*Leib*). Eppure nel testo leibniziano non si fa alcun riferimento alla questione del *sensus ipse* e l'a priori corporale, pur essendo intuito e riconosciuto, non viene adeguatamente trattato e collocato all'interno dell'universo monadistico. Dinanzi all'inspiegabilità di una sostanza pensante che agisce su una sostanza materiale e viceversa, essendo la *res cogitans* e la *res extensa* di differente struttura, rispettivamente finalistica e meccanicistica, Leibniz intende il suo concetto di monade come sintesi di "anima" e "*point de vue*", ossia unione di un principio metafisico e di un principio corporeo, considerato come centro di rappresentazione del mondo.

Leibniz, certo, cerca di pensare col concetto di monade l'unità metafisica di anima e corpo [*Körper*] (così come quella di soggetto e mondo esterno), ma si vede nello stesso tempo costretto ad attribuire alla differenza di aspetto tra il mondo esterno corporale e mondo interiore spirituale un conto più salato di quello attribuito da qualsiasi pensatore precedente. Ciò avviene col teorema dell'armonia prestabilita o, più precisamente, della dipendenza ideale tra l'ordine meccanicistico del mondo corporale e il mondo finalistico e morale del mondo interiore e spirituale delle monadi. Col rifiuto, che ne deriva, di ogni effetto reciproco tra corpo e anima, o tra soggetto e mondo esterno, viene tratta l'estrema conseguenza del dualismo sostanziale cartesiano.⁸

Come rilevato da Apel, il teorema dell'armonia prestabilita non fa che acuire le difficoltà prodotte dal dualismo cartesiano, perché il risvolto della teoria sul versante gnoseologico implica una netta separazione tra conoscenza razionale e sensibile, oltre che un rapporto di forma-contenuto tra le due. Se però la sensibilità assurge a condizione a priori della conoscenza qualificandosi non solo come il contenuto materiale dell'esperienza ma come quel presupposto inesperto che precede la percezione dei dati sensibili, allora la questione della collocazione del *sensus ipse* resta insoluta. Essa può essere adeguatamente affrontata solo sconfessando il dualismo ontologico, ossia considerando l'anima e il corpo non come due sostanze distinte, ma come aspetti diversi di una sostanza unitaria.

Dimentichi dell'esperienza corporea, Cartesio, Malebranche, Leibniz hanno dovuto inventare rispettivamente la ghiandola pineale, la coincidenza occasionale, l'armonia prestabilita per spiegare quell'operazione magica per cui la rappresentazione coscienziale di un movimento suscita nel corpo quel movimento. Il problema si risolve senza artifici se si rinuncia a concepire il corpo come meccanismo in sé e la coscienza come quell'essere per sé che, nell'isolamento della sua autonomia, impartisce ordini e, invece di partire dalla

⁸ *Ivi*, p. 301.

coscienza che riduce il corpo a oggetto tra altri oggetti, si parte dal corpo come quel veicolo che introduce al mondo, perché al mondo originariamente dischiuso.⁹

Finché corpo e coscienza sono considerati come due sostanze eterogenee tenute insieme da un agente esterno il tema dell'a priori corporale della conoscenza non può essere adeguatamente affrontato, poiché la sua collocazione resta impigliata del dualismo logico-ontologico, mentre la corporeità viene inevitabilmente ridotta a oggetto o strumento della conoscenza sensibile, benché essa preceda e fondi qualsiasi relazione tra uomo e mondo, come lo stesso Leibniz aveva intuito. L'oggetto della conoscenza sensibile può essere trasformato in simbolo per il pensiero e dunque può acquisire una natura meramente logica solo nella misura in cui esso è entrato in una relazione sensomotoria con il corpo, ma non nel senso che il corpo fornisce alla coscienza il materiale su cui operare *successivamente* le sue astrazioni. Corpo e coscienza, come Spinoza aveva affermato, non sono che due attributi diversi di una medesima sostanza,¹⁰ perciò la nostra corporeità deve essere intesa non come materia bruta governata da un principio autocosciente, piuttosto deve essere concepita essa stessa come una sostanza intelligente, pensante e autocosciente. Questo cambiamento di paradigma implica il definitivo superamento del dualismo cartesiano e un ripensamento della natura umana operato a partire da una sintesi tra filosofia e scienze naturali, abbandonando ogni prospettiva di carattere metafisico.

È questo l'orientamento adottato dall'antropologia filosofica tedesca, che, a partire dalla conferenza di Darmstadt del 1927 tenuta da Max Scheler, delinea i presupposti, il metodo e l'obiettivo di un nuovo indirizzo di ricerca filosofica. La linea adottata da questa corrente di pensiero si fonda sulla necessità di riconfigurare l'immagine dell'uomo, messa in crisi dalla teoria darwiniana, che la priva della sua specificità ontologica e del suo valore morale, facendo dell'uomo un animale che si differenzia dagli altri animali solo in virtù di una più complessa organizzazione psichica. Il fine dell'antropologia filosofica consiste quindi nel delineare una nuova visione dell'uomo, unitaria e antimetafisica, che lo distingua dalle altre specie viventi non per una differenza di grado ma di essenza. Il metodo adottato da Scheler, come pure da Plessner e Gehlen, prevede un confronto programmatico con i risultati delle scienze biologiche che, negli anni tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo, avevano conosciuto un notevole sviluppo e avevano profondamente influenzato la riflessione filosofica, al

⁹ Umberto GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 200.

¹⁰ Cfr. Baruch SPINOZA: «Il pensiero è un attributo di Dio, ossia Dio è cosa pensante» (Proposizione I, Parte seconda, *Ethica more geometrico demonstrata*, 1677, tr. it. Remo Cantoni e Maria Brunelli, *Etica*, UTET, Torino 2005, p. 131) e «L'estensione è un attributo di Dio, cioè Dio è cosa estesa» (Proposizione II, *ibid.*).

punto che, scrive Scheler: «Se c'è un compito filosofico che la nostra epoca chiede di risolvere con ogni urgenza, esso consiste in un'antropologia filosofica».¹¹ Già in uno scritto del 1926, *Mensch und Geschichte*, Scheler aveva affermato: «In circa diecimila anni di storia siamo la prima epoca in cui l'uomo è diventato completamente un problema a se stesso, in cui egli non sa più che cos'è, ma nel contempo sa anche che non lo sa»,¹² annunciando quello che sarebbe diventato il progetto di una nuova antropologia filosofica, le cui linee programmatiche verranno delineate alla conferenza di Darmstadt dell'anno successivo. Il contenuto della conferenza fu poi trascritto in un testo, edito nel 1928 (anno in cui l'autore scomparve prematuramente), dal titolo *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Scheler considera le antropologie filosofiche della tradizione occidentale ormai superate dalle scienze moderne, che impongono una visione antimetafisica dell'uomo e un definitivo superamento del dualismo cartesiano, poiché esso impedisce di cogliere e descrivere in modo esaustivo le leggi che governano l'esperienza umana e la sua relazione con il mondo.

In questa prospettiva il filosofo sceglie di indagare la soggettività a partire dal corpo, in rapporto al regno animale e vegetale; tuttavia egli, pur elaborando un paradigma antropologico nuovo, tracciava una nuova forma di dualismo, opponendo alla struttura organica della soggettività (*Leben*) un principio capace di “dire di no alla vita” (*Geist*). Esaminando le teorie biologiche e psicologiche allora in vigore, Scheler elabora una visione organica e unitaria dell'essere umano, adottando il concetto psicofisicamente neutrale di comportamento e quello di apertura al mondo. L'essere umano è aperto al mondo in quanto la sua costituzione organica non lo vincola a un *habitat* specifico, ma gli consente di adattarsi a molteplici condizioni climatiche e ambientali, in virtù di una mancata specializzazione organico-istintuale.

Analizzando la «gerarchia delle energie e delle facoltà psichiche nell'ordine in cui sono state via via poste in evidenza dalla scienza»,¹³ Scheler comincia dal grado più basso, proprio del mondo vegetale, che consiste in un generico impulso di crescita e riproduzione, privo di sensazione, rappresentazione e coscienza, ossia di qualsiasi forma di *re-flexio* della vita su se stessa. Per questo motivo viene definito impulso *extatico*, ossia incapace di ritornare su stesso, autoavvertirsi e segnalare i propri stati organici a un centro. Nella gerarchia delle forme essenziali di vita psichica, all'impulso segue

¹¹ Max SCHELER, *Mensch und Geschichte*, 1926, in *Philosophische Weltanschauung, Gesammelte Werke*, Band IX, *Späte Schriften*, Bern und München 1976, pp. 120-144; tr. it. R. Racinaro, *Uomo e storia*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Guida, Napoli 1988, p. 62.

¹² *Ibid.*

¹³ Max SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt 1928, in *Gesammelte Werke*, Band IX, *Späte Schriften*, Bern und München 1976, pp. 7-72; tr. it. Maria Teresa Pansera, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 2010, p. 118.

l'istinto, indagato a partire dal metodo behaviorista, che si stava affermando proprio all'inizio del ventesimo secolo. Il comportamento istintivo è caratterizzato da un ritmo rigido e costante, dall'utilità per la specie e da un automatismo che non deriva da acquisizioni dovute all'abitudine, all'addestramento o all'intelligenza. All'istinto seguono due forme più evolute di vita psichica: la memoria associativa e l'intelligenza pratica, che tendono entrambe a integrare il comportamento istintivo. La memoria associativa è propria di quegli organismi che apprendono per prove ed errori, mentre l'intelligenza pratica consiste nella capacità di adottare comportamenti inediti per far fronte a situazioni mai precedentemente sperimentate.

L'essere umano dispone di tutte le facoltà prese in esame, a differenza del regno vegetale, che possiede solo la prima, e di alcune specie animali, che ne possiedono solo alcune. Tuttavia, vi sono specie animali più evolute che condividono con l'essere umano la complessa organizzazione della vita psichica, pertanto l'essenza specifica dell'uomo va rintracciata in un principio assolutamente altro rispetto a qualsiasi forma di energia fisica e psichica:

Il principio nuovo si trova *fuori da* tutto ciò che noi possiamo definire nel senso più lato come «vita». Ciò che fa sì che l'uomo sia veramente uomo, non è un nuovo stadio della vita – e neppure *una* delle sue manifestazioni, la «psiche» –, *ma è un principio opposto a ogni forma di vita in generale e anche alla vita dell'uomo*: un fatto essenzialmente e autenticamente nuovo, che come tale non può essere ricondotto all'«evoluzione naturale della vita»; ma semmai, solo al fondamento ultimo delle cose stesse; a quello stesso fondamento, dunque, di cui la «vita» non è che *una* manifestazione.¹⁴

Lo spirito (*Geist*), infatti, trascende la corporeità ed è capace di opporvisi negando la realizzazione di ogni impulso vitale, poiché l'uomo è l'unico essere vivente capace di sospendere l'appagamento dei propri impulsi rimandandone la realizzazione a un futuro che potrebbe restare anche solo immaginario: l'uomo è l'essere capace di comportamento ascetico, di sopprimere la pressione dei propri bisogni e di considerare le cose del mondo nella loro essenza, ossia nel loro “essere in sé”, non nel loro “essere per noi”. Superando l'interesse vitalistico, lo spirito configura una dimensione di autotrascendimento in cui si disvela l'autentica essenza dell'essere umano; tuttavia nell'opposizione di *Geist* e *Leben* si realizza un nuovo dualismo che preclude la possibilità di costruire un'immagine unitaria e antimetafisica dell'essere umano:

La grande fortuna ottenuta dal breve saggio scheleriano si può in un certo senso anche spiegare come una soluzione di compromesso. Essa elaborava un paradigma antropologico nuovo, ma in fondo veicolava al suo interno elementi della più tradizionale

¹⁴ *Ivi*, p. 158.

metafisica. Di fatto la critica al dualismo cartesiano contenuta nel saggio approdava a una nuova forma di dualismo. Scompare il concetto idealistico di “ragione”, ma compare quello di *Geist*, concepito in opposizione maniche a quello di *Leben*.¹⁵

Eppure, una volta guadagnata l'unità psicofisica dell'essere umano, l'antropologia filosofica, nelle sue diverse ramificazioni, sembra imboccare sempre la via dell'autotrascendimento, dell'insanabile lacerazione che oppone l'Io a se stesso, intravedendo in quella frattura della soggettività la radice dell'essenza dell'uomo. È questa la strada intrapresa anche da Gehlen nel suo ricorso al concetto di *Entlastung*, ossia di esonero, inteso come possibilità di sospendere sia la pressione degli stimoli esterni sia quella delle pulsioni interne. Tra tutte le specie viventi, infatti, solo l'essere umano ha la capacità di interporre uno iato tra impulso e azione, poiché è proprio nella capacità di agire, ossia di trasformare la natura in senso utile alla propria vita, che si rinviene il tratto specifico e caratterizzante della natura umana.

La sospensione degli impulsi vitali dà avvio a un processo di *Körperausshaltung* che non consisterebbe più nel *Geist*, un principio qualitativamente differente all'organico, addirittura opposto alle funzioni vitali. La *Körperausshaltung* nell'antropologia gehleniana risiede nella stessa struttura dell'umana esperienza e consiste in un meccanismo che progressivamente esonera il corpo da funzioni di ordine fisico per ricavarne energie da reimpiegare in funzioni superiori, come il linguaggio e l'autocoscienza. Nella ricerca di nuovi approcci alla teoria dell'uomo Gehlen ispira le sue riflessioni sulla corporeità alla filosofia di Schopenhauer:

Proprio questa ultima è però la prima conquista positiva e valida di Schopenhauer: egli filosofa infatti 'avendo come filo conduttore il corpo'. La filosofia idealistica – si può prendere in considerazione sia Descartes sia Kant oppure Fichte – parte appunto dalla coscienza e considera il mondo, e anche la propria persona, a partire dalla sua datità, ossia come fatto della coscienza. Nella filosofia della ragion pura per questo motivo il corpo (come anche il linguaggio) non viene messo in risalto e le conosciute 'deduzioni' del corpo, con le quali si è cimentato Fichte, sono esempio ammonitore. Nella misura in cui dunque Schopenhauer colloca proprio al centro della sua filosofia la reale azione del corpo, ha già rotto il quadro della filosofia della coscienza». ¹⁶

In *Der Mensch*, Gehlen individua nella corporeità agente il principio di sviluppo dell'autocoscienza, intesa non come un ente esterno al mondo organico e a esso in

¹⁵ Salvatore GIAMMUSSO, *Il senso dell'antropologia filosofica*, “Discipline Filosofiche”, 13, 1, 2003, p. 48.

¹⁶ Arnold GEHLEN, *Die Resultate Schopenhauer*, 1938, in *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, V. Klostermann, Frankfurt 1983; tr. it. Gennaro Auletta, *I risultati di Schopenhauer*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1983, pp. 62-63.

qualche modo agganciato, ma come la naturale espressione di una corporeità capace di autotrascendersi e riflettere su di sé:

La formula generale suonerebbe così: la coscienza, volta all'esterno, è anzitutto un espediente al servizio della perfezione del processo organico, e dunque, per sua essenza, incapace – né è a ciò determinata – di conoscere questo processo. Il vero scopritore di questa formula è Schopenhauer [...]. A un certo grado di complicazione del processo vitale – in quanto cioè esistano esseri *dotati di movimento* – sorge la coscienza, in primo luogo come percezione e sulla base delle complessive condizioni organiche, il che ne implica l'inderivabilità, per essenza, da sé medesima. La sua prestazione, del tutto palesemente è nella sua teleologia in ordine allo svolgersi di processi vitali complicati e soggetti ad ardue condizioni. [...] anche le prestazioni simboliche superiori della coscienza sono messe a partito per rendere possibili processi vitali superiori di direzione, subordinazione e cooperazione.¹⁷

Occorre precisare in che modo Gehlen intende il rapporto corpo-coscienza: affermare che la coscienza “sorge dal corpo” non implica un'eterodirezione del corpo da parte della coscienza, come se un principio spirituale guidasse la parte organica dell'individuo, al pari di un timoniere con la sua nave. Nella sostanza stessa dell'essere umano la coscienza è espressione dei processi vitali, emerge dai tessuti organici come forma di autotrascendimento del corpo, che, nell'autoavvertimento estraniato della propria attività, nel percepire se stesso come se fosse altro da sé, si autoesperisce decentrandosi e in questo progressivo distanziamento dal suo centro rivela la sua natura pensante e autocosciente. Ragione, coscienza, linguaggio non sono dunque facoltà “aggiunte” alla corporeità, ne sono piuttosto una sua manifestazione.

L'uomo non è un animale con qualcosa in più: la ragione; né come l'animale vive in un ambiente, ma conduce la sua vita in un mondo. Si tratta qui del fatto che in lui non è che il pensiero si innesti sul corpo, migliorandone le prestazioni, ma che il suo, già nella sensibilità e negli atti motori, è per natura un corpo pensante. Così se anche a governare la sua esperienza non è dall'alto lo spirito, ma dal basso le pulsioni, egli la propria esistenza pure la consuma nello spirito. [...] la specifica costituzione organica nella quale siamo, per così dire, insediati, non è una causa che ha per effetto la realtà dello spirito, ma rappresenta l'aspetto somatico dell'unico processo che è la cultura. La nostra esperienza non è fisica e psichica, come fosse nello stesso tempo disposta su due piani distinti eppure convergenti, ma in quanto tale è insieme fisica e psichica perché sta in un'unità più ampia; [...]. Non è allora che l'uomo si serva dell'intelligenza come di un mezzo per dominare la realtà, ma facendo dell'intelligenza la sua realtà, perché è un corpo intelligente, promuove la vita in generale con la sua propria.¹⁸

¹⁷ Arnold GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, V. Klostermann, Frankfurt 1940; tr. it. Carlo Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 98.

¹⁸ Vittorio D'ANNA, *L'uomo tra natura e cultura*, CLUEB, Bologna 2001, pp. 70-71.

La specificità irriducibile della vita umana consiste proprio nella capacità di autotrascendimento del corpo, nella sua capacità di collocarsi al di fuori del proprio centro e al contempo restarvi saldamente insediato, proprio come per Leibniz il corpo proprio della monade esperisce se stesso sia direttamente, quando si vive dall'interno percependo i propri stati, sia indirettamente, quando genera la prospettiva per mezzo della quale conoscere il mondo. Ricordiamo che per Leibniz la conoscenza del mondo è sempre mediata dalla corporeità, poiché nel corpo proprio della monade si rispecchia l'intero universo ma visto da una particolare prospettiva e per l'uomo non c'è alcun altro modo di relazionarsi con le cose se non attraverso la mediazione della propria corporeità. Ebbene, nel suo disporsi nei confronti delle cose, l'essere umano assume una posizionalità eccentrica, che, secondo Plessner costituisce la caratteristica specifica e distintiva dell'essere umano, unico essere capace di distanziare la propria corporeità dal qui e ora del momento presente e farne uno specchio in cui racchiudere e riflettere la totalità del mondo. Proprio questo particolare rapporto tra l'io e le cose qualifica l'essere umano nella sua irriducibilità rispetto a qualsiasi altro essere vivente.

La relazione io-mondo costituisce il carattere posizionale dell'organismo, ossia ciò che lo distingue dalla materia inorganica. Gli organismi poi a loro volta si distinguono tra loro in base al grado di posizionalità: il corpo delimita l'organismo e al contempo la dischiude al mondo, rendendolo al contempo indipendente e correlato all'ambiente circostante. Ora, mentre la vita dell'animale si risolve completamente nella relazione dialettica con l'ambiente circostante, quella dell'uomo non è rinchiusa nell'orizzonte di vita delimitato dal suo corpo, ma è aperta al mondo, ha una natura "eccentrica".

L'animale esiste a partire dal suo centro, vive nel suo centro, ma non vive come centro. Esperisce contenuti nel campo circostante, proprio ed estraneo; può anche acquisire il dominio sulla propria corporalità e formare un sistema riflessivo, un Se stesso, ma non «si» vive. [...] il corpo complessivo non è ancora diventato pienamente riflessivo. [...] Nel grado animale la riflessività completa è impedita al corpo vivente. Il suo essere posto in sé, il suo vivere a partire dal centro determina la tappa della sua esistenza, ma non sta in rapporto con lui, non gli è dato. Qui, allora, è ancora aperta una possibilità di realizzazione. La tesi è che essa sia riservata all'uomo.¹⁹

Al pari del corpo della monade, che può leggere in se stesso la realtà del mondo soltanto dopo essersi distanziato da sé, ossia soltanto dopo essersi posto al di fuori di sé per poter scorgere in se stesso la realtà riflessa del mondo, così anche la soggettività per Plessner può autocostruirsi soltanto decentrandosi e ponendosi alla periferia del

¹⁹ Helmuth PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 1928; tr. it. Vallori Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 312-313.

proprio campo posizionale, in una forma di autotrascendimento che rende possibile per l'uomo la costituzione della propria autocoscienza.

Se la vita dell'animale è centrata, la vita dell'uomo, che pure non può infrangere la centralità, è contemporaneamente fuori dal centro, è eccentrica. Eccentricità è la forma, caratteristica per l'uomo, della sua disposizione frontale nei confronti dell'ambiente circostante. Come Io, l'uomo non sta più nel qui ed ora ma si pone dietro di esso, in nessun luogo e in nessuno spazio temporale. La perdita dello spazio e del tempo viene vista come perdita del proprio essere esteriore, quindi si deduce che l'uomo non esiste solo per se stesso, bensì "in se stesso", cioè come fondamento di se stesso.²⁰

L'autotrascendimento del corpo, tuttavia, non conduce affatto a un livello di vita superiore rispetto all'animale, né può ricomporre l'unitarietà infranta del proprio essere, che, pur avendo guadagnato l'identità di fisico e psichico, resta comunque lacerata nel muoversi su questo duplice livello di vita: uno concentrico, legato al qui e ora, governato dagli impulsi e immediatamente legato alla vita e un altro eccentrico, capace di autoriflessione, di conoscenza disinteressata, di atti spirituali. Libero dalla pressione dell'organico, l'uomo può allontanarsi dalla propria centricità, ma mai distaccarsene definitivamente, poiché essa, come una risacca, lo rispinge inesorabilmente verso di sé. Così l'uomo

esperisce l'inizio immediato delle sue azioni, l'impulsività dei suoi sentimenti e movimenti, sente di essere l'autore della propria esistenza, di stare tra azione e azione, sente la scelta come pure l'entusiasmo negli affetti e nelle pulsioni, si sa libero e nonostante questa libertà confinato in un'esistenza che lo inibisce e con la quale deve lottare.²¹

Nota bibliografica

Karl Otto APEL, *L'a priori corporale della conoscenza*, "Discipline Filosofiche", 12, 1, 2002.

Vincenzo CAPPELLETTI, *Alle origini della philosophia anthropologica*, Guida, Napoli 1985.

Vittorio D'ANNA, *L'uomo fra natura e cultura. Arnold Gehlen e il moderno*, CLUEB, Bologna 2001.

Ubaldo FADINI, *Antropologia "negativa" e teoria delle istituzioni in Arnold Gehlen*, "Cultura e scuola", 82, 1982, pp. 119-128.

²⁰ *Ivi*, pp 361-362.

²¹ *Ivi*, p. 315.

- Ubaldo FADINI, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano 1988.
- Ubaldo FADINI, *Le peripezie dell'umano: la composizione dell'io in A. Gehlen*, "Paradigmi", 5, 1984.
- Giovanni FERRETTI, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Vita e pensiero, Milano 1972.
- Umberto GALIMBERTI, *Il corpo. Antropologia, psicoanalisi, fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Umberto GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Arnold GEHLEN, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Rowohlt, Hamburg 1961; tr. it. Salvatore Cremaschi, *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé dell'uomo*, a cura di Vallori Rasini, il Mulino, Bologna 2005.
- Arnold GEHLEN, *Der Mensch Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, V. Klostermann, Frankfurt 1940; tr. it. Carlo Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Arnold GEHLEN, *Die Resultate Schopenhauer*, 1938, in *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, V. Klostermann, Frankfurt 1983; tr. it. Gennaro Auletta, *I risultati di Schopenhauer in Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1983.
- Arnold GEHLEN, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, V. Klostermann, Frankfurt 1983; tr. it. Gennaro Auletta, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, a cura di Eugenio Mazzeola, Guida, Napoli 1983.
- Salvatore GIAMMUSSO, *Il corpo consapevole. Le arti d'Oriente e l'integrazione della vita adulta. Contributo a una fenomenologia interculturale*, Mimesis, Milano 2009.
- Salvatore GIAMMUSSO, *La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2000.
- Salvatore GIAMMUSSO, *Il senso dell'antropologia filosofica*, "Discipline Filosofiche", 13, 1, 2003.

- Alberto GUALANDI (a cura di), *L'uomo, un progetto incompiuto*, 2 voll., “Discipline filosofiche”, 12 e 13, 2002 e 2003.
- Alberto GUALANDI, *La logica antropobiologica della storia. Una rilettura critica di “Urmensch und Spätkultur”*, “Etica & Politica”, XII, 2, 2010, pp. 178-223.
- Gottfried Wilhelm VON LEIBNIZ, *Le principes de la philosophie, par monsieur Leibniz*, 1714; tr. it. Salvatore Cariatì, *Monadologia*, Bompiani, Milano 2001.
- Gottfried Wilhelm VON LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1765; tr. it. Massimo Mugnai, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Editori Riuniti, Roma 1982.
- Michelantonio LO RUSSO, *I corpi e le istituzioni. Studio su Gehlen*, Palomar, Bari 1996.
- Mario MARINO, *Da Gehlen a Herder: Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, il Mulino, Bologna 2008.
- Ferruccio MASINI, *La via eccentrica*, Marietti, Casale Monferrato 1986.
- Sergio MORAVIA, *Filosofia e sapere antropologico*, “Quaderni della fondazione S. Carlo”, Mucchi, Modena 1986.
- Maria Teresa PANSERA, *Antropologia filosofica*, Mondadori, Milano 2001.
- Maria Teresa PANSERA (a cura di), *Il paradigma antropologico di A. Gehlen*, Mimesis, Milano 2005.
- Maria Teresa PANSERA, *L'Uomo e i Sentieri della Tecnica. Heidegger, Gehlen, Marcuse*, Armando Editore, Roma 1998.
- Maria Teresa PANSERA, *L'uomo progetto della natura. L'antropologia filosofica di A. Gehlen*, Studium, Roma 1990.
- Helmuth PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 1928, in *Gesammelte Schriften*; tr. it. Vallori Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Vallori RASINI, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci editore, Roma 2008.

Max SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, Reichl, Darmstadt, in *Gesammelte Werke*, Band IX, *Späte Schriften*, Bern und München 1976; tr. it. Maria Teresa Pansera, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 2010.

Max SCHELER, *Mensch und Geschichte*, 1926, in *Philosophische Weltanschauung, Gesammelte Werke*, Band IX, *Späte Schriften*, Bern und München 1976, pp. 120- 144; tr. it. R. Racinaro, *Uomo e storia*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Guida, Napoli 1988.

Baruch SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, 1677; tr. it. Remo Cantoni e Maria Brunelli, *Etica*, UTET, Torino 2005.