

## Umanesimo e filosofia delle istituzioni

*di Alessio Lo Giudice*

**ABSTRACT:** In questo lavoro, traendo spunto dall'antropologia filosofica di Arnold Gehlen, s'intende indagare il rapporto tra la concezione dell'uomo come animale simbolico e la grammatica fondativa e legittimante delle istituzioni politico-giuridiche. Presupposto dell'analisi è il nesso tra la capacità simbolica dell'uomo e l'umanesimo inteso, al di là di una precisa dimensione storica, quale prospettiva realista di comprensione delle potenzialità umane.

**KEYWORDS:** Antropologia filosofica, istituzione, immaginazione, obbligazione politico-giuridica

### 1. L'umanesimo come prospettiva di potenziamento dell'esistente

La prospettiva realista orienta in maniera precisa il senso della riflessione qui proposta. Si tratta, infatti, di cogliere la portata fondativa del potenziale umano per le istituzioni politico-giuridiche, a partire dallo statuto esistenzialmente carente dell'uomo stesso. In questo senso, traggo spunto dal valore ermeneutico di una filosofia giuridica di impianto fenomenologico, come è quella proposta da Sergio Cotta, che coniuga la riflessione antropologica sul soggetto con i processi di formazione dell'identità sovraindividuale.

Da una parte, Cotta individua nella comunanza di una rete vissuta di relazioni intersoggettive il fattore costitutivo del legame sociale istituzionale. Ciò, del resto, non è in contrasto con il dato della differenziazione sociale, in quanto i rapporti intersoggettivi sono essi stessi strutturati sulla base di plurime differenziazioni sociali nei sistemi politici complessi. Questo "comune", oltre a delimitare l'identità stessa, dal punto di vista assiologico può acquistare la natura di valore, divenendo quindi un bene comune. D'altra parte, per Cotta, l'ulteriore fattore strutturale del "noi" è una sorta di dinamismo intenzionale che conduce all'integrazione in virtù di una intenzionalità unitaria, espressione della coscienza stessa di co-appartenere a un "noi". Bene comune e intenzionalità unitaria configurano la dimensione del "noi" politico come modalità coesistenziale, come modo politico di vivere insieme, che "conferisce sicurezza e potenziamento all'esistente venendo in soccorso della sua difettività e indigenza"<sup>1</sup>. Quindi, al di là dei fattori materiali e spirituali di un'identità

<sup>1</sup> S. Cotta, *Prospettive di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1979, p. 127. Proprio nel contesto di un ideale dialogo con Cotta, B. Montanari, "Soggetto umano – Soggetto giuridico". *Il diritto nella prospettiva ontologico-esistenziale di Sergio Cotta*, in *Persona y Derecho*, vol. 57, 2007, p. 108, precisa il senso della struttura esistenzialmente relazionale della soggettività, come condizione generata dalla dimensione della finitudine (finitezza per Cotta): "Il punto che

sovraindividuale, la consapevolezza della difettività originaria del soggetto umano si pone quale elemento costitutivo della stessa integrazione politica e dell'identità che a tale integrazione conduce e che di tale integrazione è, allo stesso tempo, espressione compiuta.

Per approfondire i nessi concettuali tra la comprensione dello statuto difettivo dell'uomo e la sua potenziale predisposizione a dare vita a processi istituzionali, intendo, nel prosieguo del testo, riferirmi all'antropologia filosofica di Arnold Gehlen intesa come vera e propria filosofia delle istituzioni.

## 2. Arnold Gehlen: l'uomo come essere che agisce

Per diretta ammissione di Gehlen, il suo è un progetto di antropologia elementare espressione, al medesimo tempo, di una riflessione socio-filosofica sui fondamenti. L'antropologia filosofica ch'egli intende strutturare si fonda su una generale concezione dell'uomo come di un essere che al di fuori di un processo di autocomprensione e autointerpretazione non potrebbe vivere. L'uomo avverte dunque l'esigenza di "prendere posizione circa se stesso, cosa per la quale è precisamente necessaria un'immagine, una formula interpretativa"<sup>2</sup>. L'immagine, cui Gehlen pensa, è rappresentata dalle condizioni fondamentali dell'essere uomo e da una strutturata teoria che sia in grado di articularle al suo interno.

Il bisogno di autointerpretazione è già segno dell'assunto di fondo per cui l'uomo sarebbe nietzschianamente un essere incompiuto. Egli, come *essere che agisce*, non si inserisce in un quadro ambientale armonico entro cui sono previsti il suo posto e la sua funzione. L'incompiutezza ne fa un essere che esige disciplina, nel senso di un autodisciplinarsi sul quale si struttura la sua possibilità di successo, come di fallimento, nell'interazione con l'ambiente. La visione dell'uomo come soggetto al rischio, e soggetto del rischio, è chiaramente attuale – a dimostrazione della valenza costitutiva che Gehlen a tale visione attribuisce – e ritorna nelle analisi sociologiche contemporanee. La società del rischio e dell'incertezza di cui parlano Beck<sup>3</sup> e Bauman<sup>4</sup>, con gli scarti che essa produce come simboli di fallimenti individuali e collettivi, si pone in continuità con la strutturale precarietà del rapporto tra l'uomo e l'ambiente sintetizzato dai vari assetti sociali.

Del resto, il tutto è iscritto nello statuto di un individuo naturalmente teso al futuro, che agisce *in vista di*: "Come Prometeo, [l'uomo] è obbligato a dirigersi

dà origine e senso esistenziale a una tale condizione fenomenica è, a mio avviso, costituito da una dimensione fondamentale, *empirica e al tempo stesso sostanziale*, e davvero strutturale e universale: la *finitudine*. Intendo dire, vedendo coincidere nella *finitudine* dell'ente-uomo il fenomenico e lo strutturale, il sostanziale e l'universale, che in tale dimensione l'ontico e l'ontologico coincidono".

<sup>2</sup> A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1983, p. 35.

<sup>3</sup> Cfr. U. Beck, *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, trad. it., Il Mulino, Bologna 2000.

<sup>4</sup> Cfr. Z. Bauman, *Vite di scarto*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2005; Id., *Dentro la globalizzazione*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2005.

su ciò che è lontano, su ciò che non è presente nello spazio e nel tempo; vive – a differenza dall'animale – per il futuro e non nel presente”<sup>5</sup>. Quale essere che è compito a se stesso – compito in un futuro non definito – l'uomo non si struttura sull'adesso, e ciò non per scelta ma per una propria e specifica costituzione carente che lo farebbe soccombere in ogni tentativo di rispondere soltanto in via immediata agli stimoli ambientali. Corollario dell'incompiutezza è poi la strutturale mancanza di specializzazione che non gli consente di adattarsi in senso specifico a un determinato ed esclusivo contesto<sup>6</sup>. Considerazione, questa, che come rileva lo stesso Gehlen è, d'altro canto, alla base di consolidate tradizioni filosofiche.

Tommaso d'Aquino, affermando che l'anima spirituale è la più perfetta, non può fare a meno di notare che, tali essendo le carenze naturali dell'uomo dal punto di vista fisico, “sembra allora che l'anima spirituale non avrebbe potuto essere unita a un corpo così imperfetto al quale difettano simili ausili”<sup>7</sup>. Ma è questo il modo in cui egli stesso risponde (e che anticipa il discorso su Gehlen qui sviluppato): “L'anima spirituale, poiché può cogliere l'universale, ha la forza per raggiungere l'infinito. Perciò non potrebbe essere che le fossero imposte dalla natura opinioni istintive determinate in modo univoco [...] piuttosto l'uomo, in luogo di tutte queste cose, possiede dalla natura la ragione e le mani, le quali sono gli strumenti degli strumenti”<sup>8</sup>.

Una simile impostazione è alla base dell'esaltazione della facoltà morale e spirituale che si trova nella terza tesi avanzata da Kant nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. L'uomo non doveva, si afferma: “essere guidato dall'istinto, o protetto e istruito grazie alla conoscenza innata; doveva invece ricavare tutto da sé. Il ritrovamento dei suoi mezzi di nutrizione, dei suoi vestiti, della sua sicurezza e difesa esterna (per cui la natura non gli aveva dato né le corna del toro, né gli artigli del leone, né i denti del cane, ma soltanto le mani), ogni diletto che può rendere piacevole la vita, anche la sua conoscenza e intelligenza, e persino la bontà del suo volere, dovevano essere interamente opera sua. Sembra che qui la natura si sia compiaciuta nell'essere massimamente parsimoniosa, e abbia limitato la sua dotazione animale ad una misura scarsa, appena sufficiente al supremo bisogno di un'esistenza ai suoi inizi: come se avesse voluto che l'uomo [...] ottenesse razionale stima di sé piuttosto che benessere”<sup>9</sup>.

La carenza così fondata, come elemento neutralmente negativo, causa un

<sup>5</sup> A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 59.

<sup>6</sup> Efficace la descrizione di cui Gehlen si serve per illustrare la mancanza di specializzazione che contraddistingue l'uomo: “Manca in lui il rivestimento pilifero, e pertanto la protezione naturale dalle intemperie; egli è privo di organi difensivi naturali, ma anche di una struttura somatica atta alla fuga; quanto a acutezza di sensi è superato dalla maggior parte degli animali e, in una misura che è addirittura un pericolo per la sua vita, difetta di istinti autentici e durante la primissima infanzia e l'intera infanzia ha necessità di protezione per un tempo incomparabilmente protratto. In altre parole: in condizioni naturali, originarie, trovandosi, lui terribile, in mezzo a animali valentissimi nella fuga e ai predatori più pericolosi, l'uomo sarebbe già da gran tempo eliminato dalla faccia della terra” (*ivi*, p. 60).

<sup>7</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, 76, 5.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2003, p. 32.

ulteriore effetto, anch'esso negativo, che però costituisce la condizione stessa dello sviluppo dell'attività razionale e spirituale. Non avere specializzazioni equivale infatti a essere aperti al mondo, naturalmente decontestualizzati e quindi soggetti a una molteplicità di stimoli e di impressioni che, se da una parte sono causa di situazioni imprevedibili, dall'altra esigono di essere gestite (per usare un linguaggio gehleniano, padroneggiate e maneggiate). L'apertura al mondo, vista anche come presupposto dell'operare simbolico, della "seconda natura" in cui consiste il parallelo mondo delle immagini significanti, è senza dubbio una visione di fondo che Gehlen trae dal pensiero di Max Scheler.

### 3. Il principio dell'esonero

Su questa base teorica si innesta uno dei principi della concezione di Gehlen che risulta estremamente rilevante per l'impostazione del rapporto tra l'uomo, con la sua capacità simbolica, e la valenza razionale e normativa delle istituzioni. Mi riferisco al principio dell'esonero, secondo cui "l'uomo deve *trovare a se stesso degli esoneri (Entlastungen)* con strumenti e atti suoi propri, cioè *trasformare le condizioni deficitarie della sua esistenza in possibilità di conservarsi la vita*"<sup>10</sup>. Le carenze vanno cioè sfruttate. Tutti gli oneri naturalmente imposti all'uomo, a causa del suo deficit fisico, vengono trasformati in strumenti idonei a garantirgli la sopravvivenza. Così si sviluppa un processo d'esonero attraverso atti che trasformano la natura e consolidano internamente le capacità alla base delle possibilità umane. Ciò significa anche che l'uomo fonda la sua esistenza sull'attività esperienziale, sull'azione trasformatrice che crea il mondo della cultura<sup>11</sup>.

L'apertura al mondo, quindi, induce all'attività, in particolare alla necessità di padroneggiare gli stimoli illimitati a cui si è soggetti, riducendo il rapporto di immediatezza tra l'uomo e la natura. In tal modo, si struttura anche la necessità di un operare simbolico. Anzi, già la percezione ottica in se stessa funziona simbolicamente, indicando le caratteristiche di disponibilità degli oggetti, scorgendo panoramicamente la realtà stessa per poi renderla virtualmente disponibile.

Per Gehlen, dunque, caratteristica umana in grado di mediare tra soggettività e oggettività è di per sé l'azione esperibile dall'uomo. L'uomo, in quanto essere che agisce, sviluppa un corredo di esperienze che gli permettono un relativo disancoramento rispetto alla natura. Tra i prodotti di questo allontanamento vi sono le forme simboliche, che dislocano gli oggetti rendendoli disponibili e maneggiabili al di là del contatto immediato. Ma il vero elemento medio è l'azione:

"L'uomo può guardare 'tranquillizzato' intorno a sé, dominando una cerchia di allusioni ottiche ad alto e raffinato contenuto simbolico, allusioni a successioni di cose e a circostanze disponibili: ma egli deve questo alla sua *propria attività*, ai faticosi processi di un'attiva e diretta acquisizione d'esperienza"<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 63.

<sup>11</sup> "Intendiamo per cultura: l'insieme delle condizioni naturali padroneggiate, modificate e utilizzate dall'uomo con la sua attività, il suo lavoro, incluse le abilità e le arti più condizionate, *esonerate*, che divengono possibili solo su quella base" (ivi, p. 65).

<sup>12</sup> Ivi, p. 68.

In questo modo, però, si sviluppa una necessaria capacità orientativa, in grado di consentire all'uomo di esonerarsi dalla pressante immediatezza delle impressioni. Chiaramente, nell'ambito del processo di esonero e di orientamento, le forme simboliche rivestono una funzione determinante, spezzando il "cerchio dell'immediatezza", e quindi producendo uno spazio vuoto gestibile perché panoramicamente dominabile nella sua dimensione espressiva.

Inoltre, per Gehlen la funzione simbolica è presente già nella dimensione prelinguistica. Egli afferma, infatti, che: "l'atteggiamento comunicativo, la prestazione 'allusiva' o simbolica, l'autoattività autoavvertita, sensorialmente riflessa e infine il ridotto, esonerato contatto con il mondo (...) sono già contrassegni dell'agevolantesi vitalità umana in generale, sono già caratteri del comportamento *prelinguistico*"<sup>13</sup>.

Espressione della vitalità, e quindi del pensiero attraverso cui essa si struttura nell'uomo, i simboli ineriscono a un rapporto di comunicazione, che per sua natura può anche precedere la formazione di un linguaggio, ma soprattutto si stabiliscono grazie all'attivo rapporto dell'uomo con il mondo.

In questo rapporto, è semplice scorgere una sorta di colorazione sensibile del simbolico. Simbolica altamente concentrata sì, esonerante anche, ma mai del tutto indipendente dall'oggetto da cui ci si distanzia per poterlo maneggiare, per poterne disporre. Simbolo, quindi, che non muta gli oggetti concretamente, ma li altera nella rappresentazione che è frutto di un'intenzione indipendente dalla presenza reale degli oggetti di riferimento (laddove fondamento del rappresentare è il presentare una realtà anche in sua assenza). Il simbolo produce, soprattutto nella sua declinazione linguistica, una visione panoramica della complessità e della misteriosità del reale. Richiamando Schopenhauer, Gehlen evoca proprio una dimensione panoramica tanto del passato e del futuro, quanto dell'assente.

Ciò, per quello che qui preme sottolineare, iscrive la forma simbolica nel dizionario fondamentale dei termini costituzionali sociali, giuridici e politici. La forma simbolica genera il progetto, permette di procedere verso dimensioni future e assenti, e consente di agire in base a esse costituendo entità politiche, e in parte garantendone l'obbligatorietà in termini di rispetto della promessa sociale simboleggiata. Si comprende quindi la concezione del simbolo che Gehlen propone nell'ambito della comunicazione linguistica: "Questo tipo di comunicazione è creativo in alto grado, poiché *accresce* effettivamente l'entità realmente avvertibile del mondo, ed è quello che implica minor fatica, il più esonerato. La profusione avvertibile del mondo, appunto perché attivamente accresciuta, è anche di nuovo concentrata e condensata in determinatissimi, facili simboli, i quali d'altronde già in se stessi sono delle azioni. È questo il capolavoro della prestazione umana: un massimo di orientamento e di simbolizzazione simultaneo a un poter disporre estremamente facilitato del percepito, il quale, attraverso le parole, è incomparabilmente immesso nell'autoavvertimento dell'attività propria"<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Ivi, p. 74.

<sup>14</sup> Ivi, p. 76.

#### 4. L'umanesimo istituzionale di Gehlen

Alla luce della teorie delle forme simboliche proposta da Gehlen, possiamo sviluppare una specifica riflessione sulla sua concezione delle istituzioni. Una concezione che incarna quell'umanesimo realista a cui si faceva riferimento in precedenza, sottolineando la potenzialità legittimante dell'uomo stesso rispetto alle istituzioni politiche e giuridiche che ne regolano l'esistenza civile. Questa forma di umanesimo emerge dal rapporto tra simboli, istituzioni e pretese di validità di queste secondo Gehlen.

Si innesta qui la particolare analisi gehleniana della struttura pulsionale come fonte di continui pericoli. L'uomo, essendo strutturalmente carente e non specializzato, non è in grado di individuare un contesto di pieno appagamento istintuale. Subisce dunque un eccesso costituzionale di insoddisfazione, dato dalla cronicità, aperiodicità e vastità delle pulsioni che avverte il bisogno di appagare. Gehlen sostiene che l'uomo abbia "storicamente" affrontato il problema orientando i bisogni verso l'azione legata a conoscenza e previsione, e strutturandoli in base a una visione prospettica. Questo significa che le pulsioni devono essere oggettivate e stabilizzate, e tale esito è possibile grazie ad alcune loro caratteristiche.

Innanzitutto, esse possono essere inibite e contenute, e già in tal modo si produce una distanza/direzione verso l'azione. In secondo luogo, le pulsioni si sviluppano esistenzialmente e quindi in modo progressivamente consapevole. In terzo luogo, e in maniera rilevante, è possibile correderle di immagini, di ricordi di contenuto, che consentono loro di indirizzarsi verso interessi determinati e quindi stabili<sup>15</sup>. In quarto luogo, dalla inibizione e dalla differibilità delle pulsioni si generano interessi appunto stabili e permanenti, sganciati dal presente, destinati a fondare istituzioni dal carattere durevole. Del resto, le pulsioni sono plastiche, si modellano con le diverse esperienze, e quindi possono mettere in crisi anche gli interessi permanenti e consolidati. "L'organizzazione di un tale architettonico e ben orientato sistema pulsionale è essa stessa uno dei compiti dell'uomo e, forse, quella più ardua da risolvere. Lo dimostra anche la spesso scarsa stabilità delle *istituzioni*, mentre solo avviandosi ad esse o attraverso di esse questa organizzazione può attuarsi"<sup>16</sup>.

Chiaramente, quindi, l'eccesso pulsionale è di tipo ambivalente, non costituendo solo un problema da risolvere. Esso garantisce l'ordinamento della società – l'autodisciplinarsi già richiamato – che conduce a uno stadio in cui, grazie a quella che Gehlen definisce autoattività, l'uomo colma il proprio scarto naturale rispetto alla natura stessa e agli animali, riuscendo tendenzialmente a dominarli<sup>17</sup>. Dal punto

<sup>15</sup> Gehlen illustra tale punto notando come atti di per sé irrazionali, quali l'induzione a stati di *trance* collettiva, di ebbrezza di specie sociale, che spesso caratterizzano la storia di molti popoli primitivi, possano avere una valenza razionale di espressione simbolica di un contesto umano interiore che garantisce la possibilità di padroneggiare gli eccessi pulsionali stabilizzandoli, in un certo senso istituzionalizzandoli.

<sup>16</sup> A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 83.

<sup>17</sup> "Soltanto un essere che ha pulsioni permanentemente acute e dunque un eccesso pulsionale che oltrepassa ogni momentanea situazione di appagamento può volgere in senso produttivo la sua apertura al mondo e, inoltre, inglobare come *motivazioni* nel suo comportamento anche quei fatti metaindividuali, dunque sviluppare dal contesto generativo, so-

di vista di una teoria delle istituzioni, concetto chiave è quello dell'inibizione. È sì un modo di autointerpretare e contenere l'eccesso, ma anche di organizzare bisogni che solo all'interno di un'istituzione possono essere articolati e soddisfatti. Questa necessità di strutturazione è, per Gehlen, condizione stessa della società, peraltro considerata da molti critici come vizio di fondo della sua teoria sul piano politico e sociale<sup>18</sup>.

Dai presupposti di cui si è dato conto sembra in effetti scaturire un'idea del contesto istituzionale che pare richiamare in senso decisivo l'eticità dello Stato di Hegel, sebbene sostanzialmente fondata su un'antropologia negativa di stampo hobbesiano. Il sistema di volontà orientata è garantito da istituzioni che, in senso comunitario, siano in grado di proteggere l'individuo sin dall'infanzia. La comunità riduce gli sforzi che l'individuo deve compiere per condurre quei processi di esonero che lo costituiscono come essere umano maturo. In ciò sembrano davvero concretizzarsi alcuni tipici argomenti hegeliani a sostegno dell'indispensabilità del dato istituzionale, come strumento atto a ridimensionare lo sforzo cognitivo cui sarebbe costretto l'uomo per autonormarsi secondo una morale astratta di tipo kantiano: "Che cosa l'uomo debba fare, quali sono i doveri ch'egli deve adempiere per essere virtuoso, è facile dire in una comunità etica, – non c'è nient'altro da fare, da parte sua, se non ciò che a lui nei suoi rapporti è tracciato, enunciato, noto. La rettitudine è l'universale, che in lui può venir richiesto vuoi giuridicamente vuoi eticamente"<sup>19</sup>.

Non stupisce, del resto, che la "seconda natura" di cui parla Gehlen, come cultura e istituzione, come strutturazione delle pulsioni articolata grazie alla stabilizzazione di comportamenti nella forma di abitudini, sia stata altrettanto incisivamente tematizzata proprio da Hegel: "Ma nella semplice *identità* con la realtà degli individui l'ethos appare, inteso come l'universale modo di agire dei medesimi – come *costume*, – la *consuetudine* dell'ethos come una *seconda natura*, che è posta in luogo della prima volontà meramente naturale, e che è anima pervasiva, significato e realtà del loro esserci, lo *spirito* vivente e sussistente come un mondo, lo spirito la cui sostanza è in tal modo per la prima volta come spirito"<sup>20</sup>.

Però, se da una parte tale impostazione sembra condurre all'idea di istituzione forte, totalizzante e paternalista, dall'altra sembrano esserci tracce per un'idea di autogoverno e di autonomia morale che invece riprende più nettamente la tradizione kantiana. Come leggere altrimenti l'affermazione di Gehlen secondo cui l'uomo "deve sviluppare in se stesso delle norme che gli consentano di domi-

ziale e economico altri compiti d'ordine superiore, che poi si sedimentano oggettivamente negli ordinamenti sociali più diversi" (ivi, p. 85).

<sup>18</sup> "Per Gehlen la creatività umana ha in definitiva uno statuto naturalistico e uno sviluppo che la caratterizzano secondo una linea evolutiva quasi deterministica; lo statuto naturalistico della creatività umana ne cancella ovviamente la dimensione sociale" (P. Barcellona, *Introduzione*, in C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. X).

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2001, § 150, p. 136.

<sup>20</sup> Ivi, § 151, p. 137.

nare e regolare i suoi bisogni e i suoi interessi”<sup>21</sup>? Sembra che, improvvisamente, riemergano i tratti tipici del neokantismo della Scuola di Marburgo. In realtà ciò, se testimonia aporie senza dubbio presenti nell'impostazione di Gehlen, induce anche a pensare che le critiche a cui è stata sottoposta la sua visione possano esser state spesso determinate più dalle sue personali vicende all'epoca del nazismo che da una severa analisi dei suoi scritti. È vero, infatti, che Gehlen definisce l'uomo un essere da disciplinare, tuttavia si tratta di autoeducazione e di autodisciplina, di una necessità formativa che sarebbe forse intellettualmente ipocrita ritenere di poter soddisfare se non all'interno delle istituzioni. Il punto è semmai comprendere il ruolo, nelle istituzioni, dell'individuo, la sua libertà d'azione e di deviazione rispetto all'orientamento stabilizzante generale.

Ciò posto, risulta comunque evidente e costitutivo il dato del rapporto tra apparati simbolici stabilizzanti ed esoneranti, per usare il linguaggio di Gehlen, e supporti ideologici o etici alla maniera hegeliana. Questa impressione si consolida se il sostegno antropologico e le reminescenze hobbesiane si leggono come un motivo comunque ideologico. Inoltre, la struttura teorica approntata da Gehlen può essere utilizzata per comprendere proprio lo sviluppo e la funzione degli apparati ideologici. In quanto attività spiritualmente superiori, li si può infatti interpretare quali prodotti di quei processi di esonero che, liberando potenzialità produttive prima dedicate ad attività materiali, consentono lo sviluppo di funzioni intellettuali e pratiche superiori. Tali pratiche, tra cui appunto quelle ideologiche, fungono poi da centri di gravità ordinatori in grado di decongestionare l'eccesso pulsionale perché in possesso di un alto valore di appagamento. Le istituzioni stesse, corredate di un supporto intellettuale come quello ideologico, in qualità di prodotti di funzioni superiori si costituiscono nell'ambito di una dimensione simbolica: “In questo senso, esonero significa che la costituzione di un centro di gravità nel comportamento umano compete sempre più alle funzioni ‘superiori’, a quelle cioè che meno richiedono fatica e che soltanto alludono”<sup>22</sup>.

I centri di gravità sono ben rappresentati dalle istituzioni, da contesti di abitudine dei comportamenti, in modo che questi ultimi non esigano più impegno motivazionale e di controllo, liberando potenzialità per prestazioni di tipo superiore, ciò che qualsiasi istituzione sempre richiede. Ecco perché Gehlen parla del ruolo straordinario svolto dall'abitudine.

Risulta chiaro che, sebbene non tematizzata, la funzione significativa dell'operare simbolico è sullo sfondo della teoria di Gehlen. Come è, d'altra parte, sullo sfondo la funzione decongestionante e stabilizzante che va attribuita alla capacità simbolica dell'uomo. Non si tratta infatti di assicurare razionalità a un dato istituzionale che si presenta come effetto deterministico di un processo *lato sensu* naturale, quanto di garantire esonero, quindi stabilità, ordine e disciplina. In questo senso, ha ragione Habermas quando afferma che in Gehlen il dato simbolico esprime “un legame irrazionale, dissimulante a se stesso la propria razionalità”<sup>23</sup>. Così si

<sup>21</sup> A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 88.

<sup>22</sup> Ivi, p. 92.

<sup>23</sup> J. Habermas, *Tempo di passaggi*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2004, p. 52.



evidenzia, tra l'altro, ciò che tanto avvicina Gehlen a Hobbes, ossia la convinta finalizzazione della struttura sociale all'obiettivo primario della sopravvivenza, che, potremmo dire, in Gehlen prende la forma di una struttura in grado di garantire una visione panoramica e allusiva della realtà, così da renderla dominabile.

### 5. La funzione legittimante dell'immaginazione umana

In ogni caso, la componente ideale e ideologica, quale sostrato dell'espressione simbolica, riveste un ruolo centrale nella teoria delle istituzioni in esame. Prova ne è anzitutto l'analisi dell'immaginazione: la meno indagata delle facoltà psichiche dell'uomo è appunto invece valorizzata da Gehlen, che la intende come facoltà di raffigurazione dell'esperienza pregressa, nonché capacità dislocativa orientata verso un progetto futuro e capacità di allontanamento dall'immediatezza, di esonero dalle pressioni del presente. Queste caratteristiche fanno dell'immaginazione l'*organo sociale elementare*. È infatti grazie alla capacità immaginativa che il gruppo scorge la consapevolezza di sé per via indiretta: "cioè con l'identificarsi di tutti i singoli in uno *stesso* altro, con una X, e con l'assumere un comportamento conforme, così che la loro autocoscienza ha un punto d'intersezione comune che trova il suo sostegno oggettivo nell'identità del comportamento"<sup>24</sup>.

Il gruppo, cioè, assume la sua specificità, la sua realtà nella misura in cui è rappresentato, attraverso una trasposizione dell'immaginazione, in un non-io comune che stimola a un'azione a esso conforme. In ciò sta l'identificazione collettiva, ma tale tipo di meccanismo funziona con difficoltà crescente nella società contemporanea, riducendo la possibilità di istituzioni stabili. È sempre più difficile consolidare forme simboliche in grado di appagare e motivare. Comunque, concettualmente, i simboli sociali sono punti di riferimento, stelle polari, come dice Gehlen, idee morali che si concretizzano dando vita a modelli sociali determinati. In questo senso, quindi, e in perfetta coerenza con il percorso tracciato, Gehlen sostiene: "L'immaginazione, in quanto capacità di trasposizioni globali, è addirittura l'intima struttura sociale della società"<sup>25</sup>.

Ogni idea direttrice – simbolo politico-sociale elaborato dall'immaginazione – è poi sempre, per Gehlen, sistema di un'istituzione incarnatasi in contesti sociali storicamente concreti. Da qui l'impossibilità di disattendere il dato ideologico. Ma questa stessa considerazione, tipicamente figlia di un'impostazione illuminista e storicista, ha condotto anche allo sviluppo in senso empirico delle scienze sociali, fondate sull'ideale della ragione strumentale. Tale ideale impone un'analisi neutra delle strutture sociali, in cui la rilevanza della contestualizzazione deve fungere da stimolo verso l'individuazione delle funzioni, degli scopi, dei modelli razionali che costituiscono una determinata forma sociale. Ebbene, si tratta di un'espressione della contemporanea disintegrazione sociale, di un metodo insufficiente perché incapace di cogliere gli elementi fondativi delle istituzioni, i caratteri irrazionali che risultano poi essere all'origine di normatività e doverosità. Come sostiene Haber-

<sup>24</sup> A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 360.

<sup>25</sup> Ivi, p. 363.

mas, per Gehlen: “sono le istituzioni a rendere possibile un ‘agire senza scopo epperò obbligatorio’. Se istituzioni forti non intervenissero a sopperire alla mancanza di regolazione istintuale, l’uomo cederebbe alla pressione delle sue pulsioni vaganti”<sup>26</sup>.

All’illuministica tensione teleologica derivante da qualsiasi ermeneutica del sociale – ben rappresentata da Malinowski nell’antropologia e da Jhering nello studio del diritto<sup>27</sup> – si contrappone quindi il rilievo, per una teoria socio-politica, della coscienza ideativa così come definita da Gehlen. Ritenere di poter leggere le istituzioni, sin dalla loro fondazione, come esiti di un agire razionale prodotto da uno scopo, è un’operazione destinata a fallire perché, in una certa misura, esplica ciò che presuppone, e manca di dar conto delle categorie concettuali insite nelle istituzioni oggettive. Gehlen intende dire che la ragione strumentale è concettualmente inidonea a spiegare, per così dire, l’origine, e quindi a spiegare la fonte della doverosità che non può essere rintracciata se non negli atti fondativi di un’istituzione.

Gehlen individua nella validità delle norme “quella promessa di stabilità emanata dalla violenza simbolica delle istituzioni e delle idee dominanti”<sup>28</sup>. Non c’è alcun accento sull’agire discorsivo, sui modelli razionali che pongono le basi di un’accettabilità delle norme poi sacralizzata dalla forma simbolica. Anzi, il solo dato razionalizzante e strumentale non spiega e non motiva. Per questo, riferendosi alla coscienza ideativa, Gehlen sostiene che “la sua energia creativa si rivela nella *fondazione di istituzioni* che per loro essenza hanno il loro fulcro in una *idée directrice*, in un’idea forza”<sup>29</sup>.

A ben vedere, la separazione tra oggettiva razionalità delle istituzioni e soggettiva irrazionalità delle motivazioni, la separazione tra motivazione e scopo, la superiorità della rappresentazione simbolica rispetto al concetto e quindi la necessaria sottrazione del simbolo stesso a tematizzazione, lungi dal testimoniare, come afferma Habermas, un’indifferenza rispetto alla “fluidificazione comunicativa dei contenuti normativi di miti, riti, simboli e pratiche”<sup>30</sup>, sono aspetti della costruzione gehleniana che consentono una piena comprensione del valore politico e giuridico delle forme simboliche generate dall’uomo.

Una tale comprensione comporta infatti un’indagine sulla complessità di fondo del concetto di simbolo nel suo rapporto con le realtà istituzionali, che induce a pensare come, accanto alla valenza razionalizzante, il simbolo condensi anche una capacità “magica”, una forza rappresentativa di per sé motivante. Non a caso Gehlen, seguendo questa linea di ricerca, sviluppa ulteriormente la sua idea di simbolo, come prodotto della coscienza ideativa a livello politico sociale, procedendo secondo un modello che indaga il concetto di totemismo. Concetto però che non

<sup>26</sup> J. Habermas, *Tempo di passaggi*, cit., p. 51.

<sup>27</sup> “L’intero diritto non è altro che un’unica creazione teleologica, un possente polipo giuridico con tentacoli innumerevoli, chiamati norme giuridiche, ciascuno dei quali vuole, persegue, tende a qualcosa” (R. von Jhering, *Lo scopo nel diritto*, trad. it., Einaudi, Torino 1972, p. 300).

<sup>28</sup> J. Habermas, *Tempo di passaggi*, cit., p. 50.

<sup>29</sup> A. Gehlen, *L’uomo*, cit., p. 441.

<sup>30</sup> J. Habermas, *Tempo di passaggi*, cit., p. 54.

esprime un agire strumentale in sé. Infatti, l'identificazione del gruppo con l'animale totemico, in cui consiste all'origine il totemismo, produce una trasposizione rappresentativa che non risponde a un modello razionale strumentale, quanto alla genesi stessa dell'autocoscienza di gruppo in via indiretta. In questo modo, il totemismo si caratterizza per il fatto che: “tutti i membri di un gruppo, che già sussiste ‘in sé’, si identificano con uno stesso non-io e quindi non si imitano direttamente a vicenda, bensì fissano il medesimo ruolo di una terza entità nei loro rapporti reciproci”<sup>31</sup>.

Il non-io totemico fonda il concetto di gruppo come *nostro* gruppo, attraverso l'incorporazione individuale in un altro (il totem, appunto) che genera una prassi riflessiva: dal gruppo all'incorporazione, dall'incorporazione al nostro gruppo, con il *medium* del totem che a questo punto rappresenta l'origine politica comune. Da qui, ad esempio, il generale divieto di uccidere l'animale rappresentato dal totem, e, come corollario, il divieto di uccidere i “fratelli” del gruppo perché, dopo l'incorporazione, ciascuno partecipa della natura totemica e sacra dell'origine. Si capisce come, in un contesto del genere, non sia ammesso relativismo normativo; in questo senso “un *agire* che abbia in sé la qualità della doverosità è invece un *agire esclusivo* e cresce precisamente sull'attività di inibizione di altre possibilità”<sup>32</sup>, dall'inibizione a uccidere l'animale totemico, all'inibizione a uccidere gli altri membri del gruppo.

Ma il non-io totemico contiene già in potenza un carattere simbolico che viene liberamente sprigionato nel momento in cui l'idea direttrice della rappresentazione totemica porta a esaltare l'apparato normativo da essa scaturito, la rete stessa delle obbligazioni. In tal modo, il totem si trasforma sempre più in simbolo, in rito dell'origine e della reiterata costituzione, che garantisce integrazione fondata su obbligazioni. Il non-io, allora, va inteso come io politico e collettivo, dotato di realtà politica e sociale.

In ogni caso, il totemismo, come paradigma dell'origine e della reiterazione dell'integrazione, è un fenomeno tipicamente ideativo e immaginario. La ragione strumentale, l'agire verso uno scopo determinato, non possono spiegare esaurientemente un processo di questo tipo. Ciò, sempre paradigmaticamente, equivale a valorizzare nuovamente la forza creatrice delle forme simboliche e sottolineare l'impossibilità di concepire un uso della ragione strumentale di per sé sufficiente rispetto alla fondazione del politico e del sociale. In questa prospettiva, dunque, le istituzioni “fissano opportunità oggettive e espansive, le cristallizzano, una volta che un comportamento ideativo le abbia enucleate”<sup>33</sup>.

## 6. L'animale simbolico e l'obbligazione politico-giuridica

Uno dei presupposti dell'analisi complessiva sin qui condotta consiste nel ritenere efficace, sul piano della riflessione filosofico-politica e filosofico-giuridica, soltanto un'impostazione teorica che prenda le mosse da ciò che circola nell'ambi-

<sup>31</sup> A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 443.

<sup>32</sup> Ivi, p. 445.

<sup>33</sup> Ivi, p. 451.

to dell'umano, che è diffuso socialmente nell'immaginario collettivo nonché nella prassi linguistica dallo stesso generata e da cui esso è a sua volta alimentato. Ciò non equivale tanto a escludere la possibilità delle innovazioni radicali quanto a garantire alla teoria un legame sufficientemente concreto con i riferimenti concettuali generalmente praticati.

A questo proposito, il rapporto tra capacità simbolica dell'uomo e carattere obbligatorio delle istituzioni cui l'uomo stesso dà vita, si può cogliere entro una spazialità triadica del simbolo, proprio perché, come ci suggerisce Paul Ricoeur<sup>34</sup>, esso sorge entro tre aeree umane. In primo luogo, il simbolo sorge nel linguaggio del sacro. Come espressione dell'origine e della sua reiterazione che costituisce e rinnova il luogo politico-sociale. In secondo luogo, esso sorge nel linguaggio del notturno, che definirei linguaggio di sospensione dell'io solipsistico. È la dimensione "di quelle rappresentazioni oniriche che superano la storia individuale, l'archeologia privata di un soggetto, e si radicano nell'immaginario comune a tutta una cultura"<sup>35</sup>. Quest'insorgenza è bene espressa da quella che abbiamo osservato essere la coscienza ideativa che si radica simbolicamente nell'identificazione collettiva totemica. In terzo luogo, il simbolo sorge nell'immaginazione poetica. Ma non esclusivamente secondo il senso letterario del termine, quanto nella capacità dell'attitudine poetica in sé di rinominare le cose, di ribattezzarle creandole nuovamente; cioè secondo il senso greco originario della *poiesis* come nome d'azione di *poiein* che richiama il significato di "fare" e di "creare". Quindi si tratta del simbolo quale "novità" linguistica che costituisce il collettivo come tale. In un certo senso, il prodotto dell'immaginazione poetica agisce in senso riflessivo sul piano collettivo. Abbiamo quindi a che fare con la rilevanza dell'effetto performativo prodotto dall'immaginazione sociale che, nominando nuovamente, è immaginazione poetica a livello collettivo.

Ad accomunare queste manifestazioni del simbolo è certamente la dimensione linguistica che articola sostanzialmente il simbolo attraverso segni. Però, se il simbolo può comunque esprimersi mediante segni, questi ultimi non sono, di per sé, simboli. Ciò già si comprende pensando a quanto emerso dallo studio su su Gehlen. Infatti, il simbolo è sì colorato di sensibile, ma non solo. Esso costituisce la dimensione spirituale, media tra soggetto e oggetto, dischiude prospettive ignote. Non è quindi il semplice rispecchiamento della realtà, seppur semiotica<sup>36</sup>. Altrimenti non si capirebbe che significa pensare a partire dal simbolo, non ci sarebbe niente da pensare a partire dai simboli. Invece: "i segni simbolici sono opachi: il primo senso, letterale, palese, indica esso stesso analogicamente un secondo senso,

<sup>34</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, trad. it., Morcelliana, Brescia 2002.

<sup>35</sup> Ivi, p. 12.

<sup>36</sup> "Il significato del simbolo si dà, infatti, attraverso un oltrepassamento del dato sensibile, in cui il simbolo si manifesta, a partire dal simbolo stesso. In questo oltrepassamento a partire da se stesso si realizza la trascendenza semantica che differenzia il simbolo dal segno. Differentemente dal simbolo, il significato del segno non è *trascendente* il segno ma è *altro* dal segno" (G. Azzoni, *La duplice trascendenza del simbolo*, in E. Dieni, A. Ferrari, V. Pacillo (a cura di), *Symbolon/Diabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*, il Mulino, Bologna 2005, p. 32).

dato solo attraverso il primo (...) Questa opacità è la profondità stessa del simbolo<sup>37</sup>.

Questo è un punto fondamentale, perché coglie concettualmente il significato di alcune riflessioni sviluppate da Gehlen. Il dono del simbolo è anche la violenza del simbolo, il suo carattere impositivo, che per esprimere normatività esige una sfera di indiscutibilità. Non è esso stesso il prodotto di un'attività ermeneutica, perché si sottrae parzialmente all'interpretazione nella misura in cui l'enigma è destinato a rimanere irrisolto. Ma come abbiamo visto in Gehlen, questa irrazionalità dell'operare simbolico è componente essenziale del suo carattere obbligante. La pretesa di sottoporre totalmente ad azione discorsiva la dimensione simbolica equivale a consumarne ogni valenza integrante. Più drasticamente, equivale a eliminare le forme simboliche *tout court*. Ciò perché l'espressione simbolica condensa un universo di significati esibendoli attraverso una forma concettuale immediata, e per questo evocativa. Nel caso in specie, l'evocazione di un progetto politico-giuridico in quanto tale delinea uno spazio di integrazione. La logica dell'azione discorsiva è esattamente opposta, in quanto diretta a esplicitare un contenuto piuttosto che a evocarlo. L'articolazione di un discorso intorno al dato simbolico conduce infatti necessariamente a liquefare la strutturale densità di un simbolo, magari svelando i retroscena della sua genesi che può essere conflittuale o persino paradossale.

Attraverso quest'impostazione è possibile sfruttare il lascito concettuale Gehlen senza sottovalutare la collocazione storica del suo pensiero. Nella fase storico-politica in cui va contestualizzata la sua opera, il nesso tra prassi ideologica e sovranità statale non poneva infatti i problemi di integrazione sociale nei termini in cui oggi siamo chiamati ad affrontarli. In particolare, sul piano politico e giuridico, il riferimento a una macro forma simbolica istituzionale esprimeva un fenomeno storicamente dato, in un certo senso rilevabile sociologicamente. Si pensi alla centralità non solo dello Stato ma anche di altri soggetti come la classe sociale o il partito di massa. Ciò non poteva non incidere sulla fiducia di Gehlen nella funzionalità delle forme simboliche e nella necessaria violenza irrazionale della loro imposizione.

Se di tutto questo si assume piena consapevolezza, allora l'operazione di estrapolazione concettuale che qui si è sviluppata acquista un altro e ben più pregnante significato. Essa permette, quanto meno nelle intenzioni, di distinguere ciò che è indissolubilmente legato al tempo storico da ciò che concettualmente potrebbe superare una dimensione contingente. Cogliere la struttura filosofica di base della teoria di Gehlen consente, infatti, di prospettare un orizzonte problematico in grado, allo stesso tempo, di mostrare la necessità istituzionale della dimensione simbolica e la difficoltà contemporanea di una sua matura ed efficace articolazione. Consente, in particolare, di cogliere la portata intellettuale di un umanesimo realista, quanto meno come parametro critico per valutare l'azione di progressivo depotenziamento dell'umano corrispondente alla crisi stessa degli apparati simbolici. Alla crisi di un pensiero sul legame sociale, e di un'esperienza corrispondente, che siano in grado, ad esempio, di generare nuove forme simboliche oltre lo Stato.

<sup>37</sup> P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, cit., p. 17.

In questo senso, se un postumano esiste, andrebbe dunque colto nella difficoltà contemporanea a legare lo statuto carente e difettivo della condizione umana con il potenziale simbolico che, allo stesso tempo, caratterizza l'uomo consentendogli, teoricamente, di liberarsi dalla fatica del presente.