

**L'antropologia filosofica di Gehlen
come reazione e superamento della metafisica cartesiana
*Gehlen's philosophical anthropology
as a reaction and overcoming of Cartesian dualism***

Danilo Serra

Abstract

Scopo del presente contributo è quello di riflettere sulla teoria dell'azione elaborata dall'antropologia filosofica di Arnold Gehlen (1904-1976). Si tratta di una teoria capace di prendere effettivamente le distanze dal pensiero antropologico cartesiano e, di conseguenza, di recuperare una visione globale della natura umana quale realtà unitaria e inscindibile. Sviluppando una riflessione profonda che risente in particolare del confronto maturo con le nuove teorie biologiche impegnate ad esaminare i caratteri anatomici e morfologici della specie umana, Gehlen si oppone con decisione allo schema dualistico di stampo cartesiano. Uno schema che, giacché incapace di cogliere l'essere umano complessivamente nella sua unità, lo descrive invece come un che di composto e sdoppiato, appartenente a due ambiti differenti, aprioristicamente indipendenti e autonomi: il corpo e l'anima, l'esterno e l'interno, il fisico e lo psichico.

In definitiva, il presente contributo intende mostrare come la teoria dell'azione e la descrizione dell'uomo quale *handelndes Wesen* offrano a Gehlen l'opportunità di reagire al dualismo, misurandosi con i suoi limiti, per riflettere più approfonditamente sulle peculiarità e sulle contraddizioni di una natura umana costantemente esposta ad incertezze e a nuove possibilità.

Parole chiave: antropologia filosofica, uomo, azione, mondo, dualismo cartesiano

The purpose of this contribution is to reflect on the theory of action developed by Arnold Gehlen's (1904-1976) philosophical anthropology. It is a theory capable of effectively distancing itself from Cartesian anthropological thought and, consequently, of recovering a global vision of human nature as a unitary and inseparable reality. Developing a deep reflection that is particularly affected by the mature confrontation with the new biological theories engaged in examining the anatomical and morphological characteristics of the human species, Gehlen is strongly opposed to the Cartesian dualistic scheme, incapable, in his view, of grasping the human being as a whole.

Ultimately, this contribution aims to show how the theory of action and the description of man as *handelndes Wesen* offer Gehlen the opportunity to react to dualism in order to reflect more deeply on the peculiarities and contradictions of a human nature constantly exposed to uncertainties and new possibilities.

Keywords: philosophical anthropology, man, action, world, Cartesian dualism

Danilo Serra - Dottorando in Studi Umanistici transculturali presso Università degli Studi di Bergamo.

E-mail: danilo.serra@unibg.it

Povero di apparato sensoriale, privo di armi, nudo, embrionale in tutto il suo habitus, malsicuro nei suoi istinti, egli è l'essere la cui esistenza dipende necessariamente dall'azione.

A. Gehlen, L'uomo nell'era della tecnica

1. Premessa. Critica al cartesianesimo

Una delle esigenze primarie dell'antropologia filosofica tedesca del Novecento¹ consiste nel riconsiderare la natura globale dell'uomo a partire da un principio unitario che sia in grado di spiegare la specifica *Stellung* umana in un nuovo mondo culturale sempre più lontano dalla sfera naturale e dalla originaria *Umwelt* nella quale è stanziato l'animale. Per raggiungere l'atteso proposito, i suoi esponenti principali² si preoccupano anzitutto di contrastare taluni assunti provenienti dal cartesianesimo. Questa *pars destruens* si rivela a dir poco fondamentale per lo sviluppo di un discorso maturo sopra la spigolosa questione inerente la natura umana. Ad essere criticato è sostanzialmente il celeberrimo schema dualistico di stampo cartesiano, cioè quella concezione antropologica secondo cui l'uomo è comprensibile da un lato quale cosa o estensione spaziale, dall'altro come l'essere che gode della presenza di un principio peculiare chiamato "anima" o "spirito". Si tratta, dunque, di una posizione teorica che finisce per sdoppiare l'uomo,

¹ L'antropologia filosofica tedesca si sviluppa tra gli anni Venti e Quaranta del Novecento. Essa può essere concepita come un movimento di pensiero il cui proposito fondamentale è quello di porre al centro dell'attenzione la questione della vita e del vivente. Ragion per cui questa corrente si fa «portavoce di una sensibilità del rapporto con gli altri esseri del regno naturale e con l'ambiente che circonda l'uomo», sforzandosi «di definire le caratteristiche dell'ente organico –, prima ancora di indagare le peculiarità dell'essere umano. Ma al contempo essa deve tenere conto dell'appartenenza dell'uomo alla complessa dimensione culturale per riuscire a darne ragione. Come si spiega la specifica deviazione dell'uomo rispetto al mondo in cui vive l'animale? Quale ragione sta alla base di quel singolare desiderio che lo trascina verso un nuovo universo, sempre più lontano dalla natura? E perché egli si lascia infine vincere da un gioco di specchi, vittima del suo stesso artificio? [...]. Intorno a queste tematiche viene dunque a formarsi quel nucleo di posizioni che identifica la cosiddetta antropologia filosofica contemporanea» (V. Rasini, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma 2008, pp. 10-11).

Per un lavoro recente impegnato a tracciare le linee guida dell'antropologia filosofica contemporanea, mostrandone tutta l'eterogeneità e attualità, si veda M.T. Pansera, *La specificità dell'umano. Percorsi di antropologia filosofica*, Inschibboleth, Roma 2019. Sull'attualità e sulla ripresa dell'antropologia filosofica come *prima philosophia*, specie nella filosofia tedesca, in particolare attraverso le ultime opere di Ernst Tugendhat, si veda specificatamente D. Sobrevilla, *El retorno de la antropología filosófica*, in "Diánoia", Vol. 51, N. 56, 2006, pp. 95-124.

² Il riferimento è segnatamente a Max Scheler (1874-1928), Helmuth Plessner (1892-1985) e Arnold Gehlen (1904-1976). Questi tre autori vengono considerati come rappresentanti dell'antropologia filosofica tedesca del Novecento in quanto, a dispetto delle chiare divergenze metodologiche e teoretiche che li separano e che rendono di fatto le loro ricerche pressoché autonome e indipendenti, sono accomunati dalla necessità di ripensare la natura umana a partire da un principio unitario che riesca ad offrire un'immagine globale e non scomposta – per così dire non "cartesiana" – dell'essere umano. Per questo aspetto singolare cfr. V. Rasini, *L'essere umano*, cit., pp. 24 sgg.; al riguardo si vedano altresì Id., *Natura e artificio. Un confronto tra Scheler, Plessner e Gehlen*, in "La società degli individui", Vol. 28, N. 1, 2007, pp. 67-78; M.T. Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Bruno Mondadori, Milano 2001.

proponendo quella che in linee generalissime possiamo concepire come una distinzione determinata tra il dominio del fisico e quello dello psichico, tra corpo e pensiero, tra morfologia e psicologia – tra *res extensa* e *res cogitans*. Scrive al riguardo Plessner: «Guardando la cosa a grandi linee, si può ben convenire con il giudizio generale che sia stato Descartes a *fondamentalizzare* la distinzione tra fisico e psichico»³. E ancora: «Egli [Descartes] assunse come principio la distinzione fra *res extensa* e *res cogitans* e al tempo stesso le attribuì il carattere di una disgiunzione integrale»⁴.

Pertanto, secondo questo schema dualistico la natura dell'uomo – e in generale la natura della realtà – viene pensata come composta di due sostanze indipendenti, una fisica e una psichica, ciascuna delle quali a sua volta è costituita da propri attributi specifici: l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità definisce lo statuto della sostanza corporea, mentre il pensiero quello della sostanza pensante⁵. Da questa tesi emerge radicalmente una particolare rappresentazione antropologica che, per gli esponenti dell'antropologia filosofica novecentesca, si inserisce a pieno titolo all'interno della classica teoria secondo cui l'uomo è pensato quale insieme naturale (composto) di anima e corpo⁶, rinforzando nella coscienza occidentale il ritratto di una natura umana sdoppiata e scissa al suo interno. Per Descartes l'uomo appare così naturalmente disgiunto in due parti o sostanze autonome e nettamente separate predisposte ad espletare mansioni e funzioni dissimili: se il corpo, in quanto materia fisica, è responsabile dello svolgimento delle funzioni organiche che assicurano la sopravvivenza, il pensiero o anima razionale permette invece all'uomo di acquisire quelle raffinate peculiarità e caratteristiche che lo distinguono dall'animale, e cioè il linguaggio e la piena conoscenza del reale (e del suo creatore, Dio).

Nel tentativo di ripensare l'uomo nella sua unità d'insieme e nella sua inscindibilità – *l'uomo per intero* –, gli esponenti dell'antropologia filosofica tedesca propugnano un pensiero nel quale corpo e anima non sono più compresi in quanto principi indipendenti, ma vengono riletti come aspetti peculiari di un'unica realtà biopsichica. Ciò permette di riconsiderare la realtà vivente in generale e la relazione tra corpo e pensiero, tra esterno e interno. Si tratta di una relazione

³ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (1928), ed. it. a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 63.

⁴ Ivi, p. 97.

⁵ Si veda al riguardo R. Cartesio, *I principi della filosofia* (1644), in *Opere filosofiche. Vol. 3*, ed. it. a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 48 sgg.

Per una accurata e dettagliata introduzione al pensiero e al contesto culturale in cui si inserisce l'opera di Descartes si consiglia P. Rodano, *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Bibliopolis, Napoli 1995; cfr. altresì G. Mori, *Cartesio*, Carocci, Roma 2010.

⁶ Il problema del dualismo anima-corpo ha radici antichissime, con le quali gli esponenti dell'antropologia filosofica tedesca si confrontano ed interfacciano direttamente. Prima di Descartes, infatti, la teologia medievale, nel suo aspetto generalissimo, pone in essere una teoria o un'idea dell'uomo basata sulla differenza essenziale tra corpo e anima, riprendendo e reinterpretando alcuni concetti chiave della filosofia greca, in particolare quella platonica. Tra gli studiosi dell'antropologia filosofica, Gehlen insiste nell'affermare che l'assunto fondamentale dell'antropologia scolastica, secondo il quale l'uomo è una creatura di Dio, che lo ha creato unendo ad un corpo materiale e mortale un'anima spirituale e immortale, viene ridiscusso in termini scientifici nel Seicento con Descartes. Qui la filosofia si emancipa dal "vincolo" della dogmatica cristiana. Secondo Gehlen, pertanto, Descartes, in sintonia con la tradizione scolastica, avrebbe sviluppato una rigorosa dottrina dualistica fondata su proposizioni empiriche e sull'osservazione metodica dell'uomo, nello spirito delle scienze della natura, facendo di lui una macchina estesa animata da un'anima spirituale. A questo riguardo si veda A. Gehlen, *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé* (1961), ed. it. a cura di V. Rasini, il Mulino, Bologna 2005, pp. 27-30.

complessa in cui i due momenti, tutt'altro che svincolati, abbisognano l'uno dell'altro, influenzandosi vicendevolmente. Pertanto, quella al cartesianesimo non è altro che una critica ad un indirizzo di pensiero incapace di questionare autenticamente la domanda sull'essere umano (e sulla vita) nella sua complessità, cioè nei suoi molteplici aspetti e fattori biologici e psichici tra loro legati.

Questa incapacità conduce, ad esempio, ad una radicale scissione del sapere scientifico. In altre parole, lo sviluppo della concezione dualistica di stampo cartesiano, oltre a disgiungere l'unità umana, sdoppiandola, conduce altresì ad un frazionamento nell'ambito del sapere, alla costituzione di «un *principio che lacera il lavoro scientifico*»⁷, promuovendo la diffusione di una pluralità di settori disciplinari, compiendo in definitiva un lavoro di disgregazione dell'unità scientifica:

Per quanto concerne l'aspetto interiore fu possibile mettere in rilievo la psicologia e la scienza dello spirito: ebbene sì, l'uomo ha un'anima, e di questa si occupa la psicologia; delle sue forme di espressione si occupano le scienze del linguaggio, la logica e altre scienze dello spirito. Nella misura in cui esse potevano venire psicologizzate, era possibile raccoglierle insieme da un lato di questo dualismo, mentre il corpo veniva abbandonato ai medici, ai biologi, ai fisiologi e ai chimici. Si poté quindi fare rientrare l'intera università in questo schema, con l'eccezione della facoltà di teologia che già da tempo ne era stata esplicitamente separata⁸.

Dunque, le conseguenze della concezione dualistica si esplicitano, in concreto, nella perdita di una visione d'insieme in campo scientifico che trasporta inevitabilmente verso una vera e propria organizzazione dicotomica, o visione bilaterale, di tutte le scienze: da un lato le discipline che si occupano dello studio del corpo umano (discipline oggettive), dall'altro tutte quelle che riguardano l'indagine sull'anima (discipline soggettive); da un lato cioè le "scienze naturali", dall'altro le "scienze dello spirito". Siffatta organizzazione consiste nella definizione di un processo di parcellizzazione del sapere scientifico che sta alla base della cosiddetta specializzazione del sapere, attraverso cui si sviluppano gradualmente competenze settoriali, specialistiche e particolari, le quali, ripiegandosi su se stesse nel proprio settore circoscritto, si fanno sempre più incapaci di cogliere e pensare le interazioni e le retroazioni tra le parti e il tutto, ciò che trascende la singola area di competenza.

Così, nel tentativo di abbattere letteralmente questa plurisecolare organizzazione compatta e lacerante, l'antropologia filosofica tedesca si afferma quale disciplina *integrante* impegnata a ripensare la natura unitaria dell'uomo in chiave biologica, riferendosi principalmente ai risultati acquisiti dalle indagini anatomiche, paleontologiche, zoologiche, antropologiche e sociologiche dell'epoca, ricomprendendo e mettendo in relazione tra loro differenti conoscenze e materie, come la biologia, la morfologia, la fisiologia, la psicologia o la filosofia del linguaggio.

⁷ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 95.

⁸ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 29.

2. Arnold Gehlen e l'antropologia dell'azione

Riconsiderare l'uomo in prospettiva biologica significa fundamentalmente contrastare un'interpretazione astratta e dualistica al fine di determinare il carattere primario della specie umana senza fare riferimento ad un certo ente o principio metafisico. Il che significa, altresì, riposizionare l'uomo nel suo concreto spazio empirico e vitale, concependolo come un progetto particolare della natura differente da qualsiasi altro vivente. La teoria antropologica sviluppata da Gehlen fin dal 1935 muove proprio da questi assunti. La sua è una *elementare Anthropologie* giacché prende in considerazione gli aspetti rudimentali e più semplici dell'uomo, riponendo al centro della questione il problema biologico⁹. Punto iniziale, infatti, è la riflessione circa l'originaria carenza o manchevolezza (*Mängelwesen*) che contraddistingue l'uomo al momento della comparsa sulla terra. Questa elaborazione risente, in particolare, del confronto maturo con le analisi empiriche e le teorie scientifiche – a Gehlen contemporanee – di scienziati come Portmann, Klaatsch, Naef, Bolk, Osborn, Versluys, Schindewolf, dei quali il filosofo riporta dettagliatamente definizioni e concetti per rinsaldare e consolidare la tesi secondo cui a caratterizzare originariamente l'uomo è una costitutiva manchevolezza che si manifesta effettivamente come ritardamento organico e riduzione istintuale¹⁰. Conseguenza primaria di suddetta tesi è il riconoscimento di una condizione eccezionale, segnata da una tipicità biologica che permette di distinguere categoricamente l'umano dal resto dei viventi. Tanto è vero che, dal punto di vista morfologico, l'uomo risulta carente di organi specializzati propri della specie, privo di determinati istinti vitali, sprovvisto di rivestimento pilifero, senza un proprio ambiente peculiare. A ciò si lega la generale rappresentazione della “forma umana” come *das noch nicht festgestellte Tier*¹¹: un essere *indefinito* tenuto progressivamente a *prendere posizione* dal momento che non occupa, con immediatezza e istintivamente, un determinato e naturale posto nel mondo. Così, come a suo tempo già evidenziato dalle ricerche antropologiche di Herder¹², l'uomo emerge nel vasto e variegato disegno naturale

⁹ Per un esame sulle specificità e sui limiti della proposta gehleniana relativa ad una “antropologia elementare” si veda J.Á. Lombo, *El hombre entre la biología y la técnica. El proyecto antropológico de Arnold Gehlen*, in “Anuario Filosófico”, Vol. 42, N. 2, 2008, pp. 363-381. Per una panoramica generale sopra la produzione filosofica di Gehlen cfr., tra gli altri, M.T. Pansera (a cura di), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Mimesis, Milano 2005; E. Bucchi, *L'antropologia di Arnold Gehlen*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, Vol. 71, N. 1, 1979, pp. 143-175.

¹⁰ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), trad. it. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983. Sulle diverse fonti biologiche del pensiero di Gehlen cfr. U. Fadini, *Antropologia filosofica*, in P. Rossi (a cura di), *La filosofia. Vol. 1*, UTET, Torino 1995, pp. 499-520; si vedano altresì M.T. Pansera, *Natura e cultura in Arnold Gehlen*, in “B@belonline. Rivista online di Filosofia”, Vol. 5, 2008, pp. 129-146; Id., *L'uomo progetto della natura. L'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, Studium, Roma 1991, pp. 20-21 e 33-40.

¹¹ «[L]’animale non ancora stabilmente determinato» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire* (1886), in *Opere*, trad. it. di F. Masini [ed. it. condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari], Adelphi, Milano 1972, Vol. 6, 2, § 62, p. 68). Si tratta di una proposizione che Gehlen riprende in senso biologico per affermare la sua idea di uomo quale *Mängelwesen*: l'animale che fin dalla nascita non risulta “stabilizzato” e “determinato” (o “consolidato”). Per un'osservazione sopra la citata affermazione di Nietzsche, poi ripresa dall'antropologia di Gehlen, si veda specificamente I. Sciuto, *Continuità o rottura fra moderno e postmoderno? L'età del rischio e l'etica della responsabilità*, in C. Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 200 sgg.

¹² Cfr. esemplarmente J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1784-1791), ed. it. a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1992; Id., *Saggio sull'origine del linguaggio* (1772), ed. it. a cura di A.P. Amicone, Pratiche, Parma 1996. Per una riflessione sulla significativa presenza di Herder nel pensiero tedesco del Novecento, e in

come l'evidente eccezione in natura, unico tra i viventi, che ha innanzitutto nella manchevolezza la sua cifra essenziale. Egli è per natura incompleto. Una incompletezza, questa, che è possibile immediatamente avvertire non appena ci si trova dinanzi ad un neonato. Quest'ultimo, diversamente dai cuccioli degli altri animali, che in poco tempo sono in grado di esercitare autonomamente tutte le funzioni imprescindibili alla sopravvivenza, richiede (e in un certo senso reclama) un lungo periodo di addestramento e cura finalizzato all'acquisizione delle tipicità e caratteristiche della propria specie (la posizione eretta, il linguaggio, l'utilizzo consapevole degli utensili *et similia*)¹³.

Come ha fatto l'essere manchevole a svilupparsi ed evolvere nel tempo? Questa è, in fondo, la domanda paradigmatica attorno alla quale ruota tutta l'antropologia filosofica gehleniana. Se la specie umana è, perciò, organicamente segnata da una considerevole quantità di inadattamenti e non specializzazioni, allora essa rappresenta di fatto una vera propria anomalia nella catena evolutiva, dal momento che la sopravvivenza degli altri esseri viventi è garantita dalla specializzazione e, necessariamente, da una sorta di innato rapporto di inerenza con l'ambiente circostante. Così, la peculiare e costitutiva manchevolezza, di cui sopra si è accennato, rende l'uomo assai diverso dagli altri viventi e, in un certo senso, anomalo.

Ora, questa descrizione negativa deve però includere una comprensione decisamente positiva. Malgrado gli originari limiti costitutivi, tanto morfologici quanto funzionali, la specie umana ha infatti col tempo saputo regolare i rapporti con l'esterno, progredendo speditamente. Alla base di questo progresso sta per Gehlen un principio positivo che assicura all'uomo la sopravvivenza e l'evoluzione. Si tratta di ciò che il filosofo chiama *Handlung*, "azione". Da questo punto di vista, dunque, di fronte all'interrogazione sull'uomo, che da sempre la filosofia si è posta, l'antropologia gehleniana risponde fermamente ponendo «al centro di tutti i problemi e domande ulteriori l'azione»¹⁴, elaborando parimenti una definizione distinta di uomo «come essere agente – o come un essere previdente o creatore di cultura, espressioni che hanno lo stesso significato»¹⁵.

Porre al centro la questione dell'azione significa analizzare e comprendere un processo, biologicamente necessario, attraverso cui l'uomo interviene, con costanza e in maniera pianificata, sulla natura esterna, modificando direttamente una sciagurata condizione predeterminata. Si tratta, in fondo, di un processo che ha il vantaggio di saggiare ed esplorare la natura dell'uomo nella sua interezza, valicando così i limiti di una riflessione durata secoli e interamente articolatasi all'interno di un pensiero dualistico tendente a scindere in due l'essere umano.

particolare nell'antropologia filosofica di Gehlen, cfr. M. Marino, *Da Gehlen a Herder. Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, il Mulino, Bologna 2008.

¹³ Di ciò si è occupato, tra gli altri, il biologo Adolf Portmann. Nelle ricerche in cui si dedica a comprendere i motivi di una prolungata e fragile giovinezza dell'uomo, con conseguente ritardo dello sviluppo, emerge il profilo di un neonato strutturalmente definito come "parto prematuro tipicizzato (o normalizzato)" che, attraverso una "primavera extrauterina", sviluppa lentamente una serie di processi vitali sotto la forte pressione di stimoli esterni. Per questo nodo fondamentale della riflessione portmanniana, cfr. A. Portmann, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1956, pp. 68-80; Id., *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Benno Schwabe, Basel 1944. Per uno studio critico al riguardo, si consiglia J. Dewitte, *Animalité et humanité: une comparaison fondamentale. Sur la démarche d'Adolf Portmann*, in "Revue européenne des sciences sociales", Vol. 37, N. 115, 1999, pp. 9-31; si veda anche M.T. Pansera, *Natura e cultura in Arnold Gehlen*, cit., pp. 137-138.

¹⁴ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 75.

¹⁵ Ivi, p. 76.

Ne consegue, allora, che l'antropologia gehleniana, attraverso la riflessione circa il principio di azione, si oppone al dualismo cartesiano corpo-anima, ridefinendo la determinazione essenziale dell'uomo sulla base di un'unica nozione ricomprendente che si configura come fenomeno-chiave. Per chiarire questa idea di azione come tema-chiave dell'uomo e come processo biologicamente necessario, Gehlen ricorre principalmente ai lavori emersi nel circolo del medico Victor von Weizsäcker ad Heidelberg. In particolare, egli riprende il concetto weizsäckeriano di *Gestaltkreis* per sostenere l'idea di un agire umano inteso alla stregua di un atto unitario e circolare nel quale sono al lavoro allo stesso tempo componenti psichiche e motorie¹⁶. In tal guisa Gehlen espone l'esempio della chiave su una serratura, mediante il quale intende mettere tra parentesi l'intero dualismo di stampo cartesiano:

Se si prova una chiave su una serratura, si ha una serie di modificazioni oggettive che si svolgono al livello della chiave e della serratura, se in qualche modo la chiave entra e si deve ancora provare di qua e di là. Si ha quindi una serie di successi o insuccessi al livello delle cose, che però si vedono o odono o sentono - di cui quindi si ha un messaggio di ritorno -, che si percepiscono; e in conformità a questa percezione si modifica di nuovo la direzione di intervento dell'agire, si modificano i movimenti per tentativi, ed infine giunge al livello delle cose il successo, e la serratura scatta. Così il processo è circolare, cioè si può descrivere un tale processo come un unico processo circolare che però passa, attraversando componenti psichiche, cioè le percezioni, e componenti motorie, i movimenti corporei, nel livello delle cose e ne ritorna indietro [...]. L'azione stessa è quindi - oserei dire - un complesso movimento circolare che è regolato sulle cose del mondo esterno, e il comportamento si modifica secondo il messaggio di ritorno che annuncia il successo¹⁷.

La ripresa di Weizsäcker permette al filosofo di avvalorare la propria tesi e recepire l'azione come un unico e complesso processo che inizia dalle cose del mondo esterno e tocca insieme componenti psichiche e motorie, ossia percezioni e movimenti, per poi ritornare al livello fattuale delle cose. Si tratta, insomma, di un movimento circolare che, nella relazione dinamica tra esterno e interno, produce una trasformazione e modificazione di una condizione preconstituita e che, di conseguenza, designa essenzialmente la specificità dell'umano. Così, sotto questo punto di vista, con l'affermazione del concetto di azione come fenomeno unitario, Gehlen pretende di superare, una volta per tutte, in maniera inequivocabile il dualismo e la conseguente immagine di soggetto umano come scisso tra *res cogitans* e *res extensa*.

Se nell'antropologia cartesiana la descrizione dell'uomo appare legata necessariamente al riferimento particolare ad un corpo materiale e/o all'anima individuale, ad una sostanza estesa e/o ad una cogitativa, con Gehlen l'essere umano, anziché venire interpretato astrattamente come "questo corpo" o "questa anima", è piuttosto recepito, in modo affatto organico, quale *handelndes*

¹⁶ Per un confronto primordiale con il pensiero di Weizsäcker si veda precipuamente V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento* (1940), ed. it. a cura di P.A. Masullo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995. Per uno studio critico si prendano in considerazione C. Guareschi, *La verità della percezione nella morfologia di Weizsäcker*, in "Itinera", N. 4, 2012, pp. 323-332; S. Spinsanti, *Guarire tutto l'uomo. La medicina antropologica di Viktor von Weizsäcker*, Edizioni Paoline, Torino 1988.

¹⁷ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 35-36.

Wesen (“essere agente”) che è allo stesso tempo unitariamente “corpo” e “anima”, movimento e percezione, particolare realtà bio-psichica «la cui esistenza dipende necessariamente dall'azione»¹⁸. Con ciò Gehlen mette in risalto l'unicità della specie umana, che consiste sostanzialmente nella capacità di trasformare qualsiasi condizione naturale precostituita, sgravandosi dal peso dell'immediatezza organica, costituendosi di fatto quale specie progettante che *si situa* nel mondo e che progetta, scrupolosamente, l'avvenire.

L'azione risulta allora come la modalità d'essere attraverso la quale l'organismo umano dà luogo, in modo continuo e pertinace, ad un rapporto di scambio con l'esterno, ottenendo il controllo sulle cose del mondo per poi introdurre in un elastico progetto di vita, creando progressivamente condizioni nuove e qualitativamente differenti. Da questo punto di vista, l'azione si configura come una sorta di categoria di posizionalità, l'impulso primordiale cosmogonico in virtù del quale l'uomo acquisisce una sua dinamica posizione.

Si può in ogni caso affermare quanto segue: l'uomo, posto come un animale di fronte alla natura grezza, sarebbe in tutte le situazioni incapace di vivere con la sua *physis* innata e la sua carenza di istinti. Queste carenze vengono però compensate attraverso la capacità, che sa rispondere alla più urgente necessità: modificare questa natura grezza, e in realtà qualsivoglia natura, in qualunque modo ciò possa essere fatto, in modo tale che essa possa divenire per lui utilizzabile per la vita¹⁹.

L'elaborazione della teoria dell'azione consente all'antropologia gehleniana di osservare e ripensare il comportamento dell'essere umano, nel suo aspetto più esclusivo, a partire da uno specifico modo di fare grazie al quale vengono messe in moto tutte quelle istanze e richieste necessarie che permettono di modificare una condizione originaria di *handicap*²⁰:

Senza un ambiente specifico della specie al quale fosse adattato, senza uno schema innato di movimento e comportamento (e ciò negli animali significa «istinto»), per carenza quindi di specifici organi e istinti, povero di sensi, privo di armi, nudo, embrionale nel suo *habitus*, istintivamente insicuro già per via del farsi sentire interiore dei suoi impulsi, egli è chiamato all'azione, alla modificazione intelligente di qualsivoglia condizione naturale incontrata²¹.

¹⁸ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica* (1957), ed. it. a cura di M.T. Pansera, Armando Editore, Roma 2003, p. 33.

¹⁹ Ivi, p. 34.

²⁰ Preoccupandosi di distinguere il concetto di “comportamento” sviluppato da Scheler dal concetto di “azione” gehleniano, Rasini sottolinea quanto segue: «il comportamento – nelle sue variazioni graduali – riguarda qualunque vivente, dagli organismi unicellulari all'uomo; il principio d'azione è ritagliato invece sulle specificità dell'essere umano; rappresenta non la generale attività di rapporto dell'essere vivente con l'esterno, ma lo specifico modo di fare dell'uomo, che si distingue in modo essenziale da quello dell'animale (il quale, secondo il gergo di Gehlen, non è un essere agente). L'azione denota lo specifico comportamento che un ente carente, privato da madre natura di quei mezzi di difesa e di sostentamento di cui sono invece fornite le specie animali, si trova costretto ad adottare» (V. Rasini, *L'essere umano*, cit., p. 54).

²¹ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 137-138.

La conclusione che possiamo trarre da quanto finora scritto è che la teoria antropologica di Gehlen si fonda, dopotutto, sull'esplicazione di una precisa separazione biologico-comportamentale tra la specie umana e quelle che, per convenzione, definiamo specie extraumane. A partire da detta separazione è possibile cogliere la specificità e la natura di un essere che deve fare i conti con stimoli, pulsioni, impulsi e pressioni provenienti dall'esterno. Perciò, l'azione emerge primariamente come una reazione ad una "sovrabbondanza pulsionale" (*Antriebsüberschuss*) che necessita di essere orientata e disciplinata. Questa reazione porta ad un vero e proprio "esonero" (*Entlastung*) dagli oneri elementari che, a sua volta, conduce da un lato alla conservazione della vita, dall'altro ad una intensificazione delle prestazioni motorie, sensorie e intellettuali umane²². Attraverso ciò, l'uomo genera comportamenti non dettati dalla pura necessità o da uno specifico stimolo innato, ma da una intenzione progettuale, *conducendo* la propria esistenza, superando le proprie deficienze costitutive e allontanandosi così gradualmente dalle costrizioni organiche a cui devono invece sottostare tutti gli altri animali – allontanandosi cioè dal dominio della pura necessità o altrimenti detto "stato di natura":

Sostengo apertamente una posizione che è il rovescio di quella del Settecento: è giunto il tempo per un anti-Rousseau, per una filosofia del pessimismo e dell'*esprit de sérieux*. «Ritornare alla Natura» significa per Rousseau: la cultura sfigura l'uomo; lo stato di natura lo rivela in piena ingenuità, giustizia e ispirazione. Contro Rousseau, e all'opposto di quanto egli afferma, ci appare oggi che lo stato di natura nell'uomo è il caos, la testa di Medusa al vedere la quale si è pietrificati²³.

Detto in altro modo, l'esonero è compreso da Gehlen in quanto imprescindibile risorsa comportamentale che offre all'uomo la possibilità di concretizzare la sua presa di distanza dal *questo* immediato (da un caotico e latamente minaccioso "stato di natura"). Tutto ciò si lega inescandibilmente all'affermazione di una distinzione sostanziale tra *Umwelt* e *Welt*, tra un ambiente esclusivo dell'animale, segnato da una sequela di condizionamenti biologici e rigidi limiti strutturali, e un mondo umano in evoluzione e, in certo senso, indefinito (o illimitato), cioè da

²² *Entlastung* è un concetto complesso che assume un significato capitale nell'antropologia filosofica gehleniana. Si tratta di una idea particolare che presenta in Gehlen numerosi aspetti e sfumature. La voce *Entlastung* è stata perlopiù tradotta in italiano con "esonero" e, più raramente, con "agevolazione" o "sgravio". Osservandone l'etimologia, constatiamo che essa deriva dal verbo composto *ent-lasten* (cioè "alleviare", "attenuare"), affine al verbo latino *ex-onerare* che ha il significato letterale di "alleggerire", "liberare da un peso (*onus*)", "esentare da un onere". Così, nella lingua tedesca la parola *Entlastung* viene pensata in contrapposizione a *Belastung*, cioè "peso", "carico", "fardello", ed è prevalentemente utilizzata in ambito giuridico e politico. Alla luce di questa premessa terminologica, possiamo affermare che *Entlastung* è un concetto pensato da Gehlen nel significato più ampio di *ent-lasten*, cioè nel senso di un "esonerare da" (da un onere pressante, da un peso) che è allo stesso tempo un "esonerare per" (per istituire e dare sviluppo ad una nuova condizione di possibilità). Con esso, il filosofo intende mettere in questione la relazione/opposizione tra la natura propriamente detta e l'uomo, interrogandosi circa il modo specifico con cui l'umano si relaziona distintamente al proprio corpo, all'ambito naturale in generale e al proprio mondo culturale. Per un accurato studio sopra i significati di *Entlastung* nel pensiero di Gehlen si rimanda a C. Thies, *Gehlen. Zur Einführung*, Junius, Dresden 2000, pp. 105-115; si veda altresì M. Lo Russo, *Azione, disbrigo, esonero. Gehlen e l'esperienza della vita*, in "Giornale Critico di Storia delle Idee", N. 12-13, 2015, pp. 245-262.

²³ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 91.

definire e progettare di continuo²⁴. La summenzionata distinzione ricalca la separazione operata da Plessner, e prima ancora da Scheler, tra un essere “chiuso”, vincolato allo stretto riferimento con il proprio ambiente, e uno “aperto al mondo” (*Weltoffen*), costitutivamente capace di comunicare con l'esterno per ampliare in maniera illimitata una dimensione culturale, evidentemente differente da quella naturale, che non conosce barriere.

Così, nel distinguere la *Umwelt* dalla *Welt*, e nel ridefinire di conseguenza l'uomo sulla base di un decisivo principio agente, Gehlen delinea una teoria antropologica avente in sé la pretesa di fondare una filosofia empirica che, rielaborando i risultati conseguiti e guadagnati dalle diverse discipline scientifiche, riconosce nella plasticità (*Plastizität*) l'irrinunciabile sorgente attraverso cui la specie umana riesce sempre a progredire, sopperendo alle proprie naturali carenze biologiche e formando (affermando) gradualmente il proprio posto nel mondo, adattandosi altresì alle più disparate condizioni atmosferiche e ambientali. L'essere agente si rivela, dunque, primariamente quale essere plastico. Le due definizioni non si contrappongono affatto, ma anzi vanno lette in modo unitario dal momento che ambedue permettono di descrivere la natura duttile dell'uomo. Ambedue, meglio, sono *la stessa cosa* poiché narrano della particolarità di un essere che si colloca sempre al di là di un ambiente irrigidito e ristretto, *aprendosi* all'esterno allo scopo di orientare e salvaguardare tutte quelle dinamiche simboliche che contribuiscono a formare e progettare il suo mondo culturale, la *zweite Natur*²⁵.

3. Conclusioni. Riflessioni sopra l'incompletezza umana

Con lo sviluppo di un pensiero che assume la teoria dell'azione come lo snodo fondamentale per potere erigere un'antropologia filosofica finalmente svuotata di ogni residuo metafisico, Gehlen ha di fatto tratteggiato una vera e propria linea di demarcazione che lo separa nettamente dall'antropologia cartesiana. Se quest'ultima, infatti, pone l'accento primariamente sull'eccezionale capacità del *cogito*, e quindi dell'uomo pensante, di pervenire alla certezza di sé e, avvalendosi di sofisticate dimostrazioni o prove razionali, persino di Dio, quella gehleniana all'opposto prende le mosse da un assunto che ritorna continuamente e che determina radicalmente la riflessione circa la natura umana. Questo assunto ci parla dell'incompletezza che abita, costantemente, l'essere umano, senza mai abbandonarlo.

²⁴ La parola *Umwelt* è, nella lingua tedesca, l'unione della particella *um*, che ha il significato di “intorno”, e della voce *Welt*, cioè “mondo”. Con ciò, dunque, si intende alla lettera il “mondo intorno”, il “mondo *circoscritto* che sta intorno” – nell'accezione odierna l'“ambiente”.

Per uno studio interessato ad esaminare la distinzione tra *Umwelt* e *Welt* elaborata presso gli studiosi dell'antropologia filosofica tedesca del Novecento, soprattutto a partire da un serrato e sempre più avvincente confronto con la *Theoretische Biologie* di Jakob von Uexküll, si veda V. Rasini, *L'essere umano*, cit., pp. 89 sgg.; cfr. altresì J. San Martín Sala, *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, UNED, Madrid 2015, pp. 59 sgg.

²⁵ A proposito di “seconda natura”, scrive Gehlen: «Proprio nel luogo in cui per l'animale c'è “l'ambiente” sorge, nel caso dell'uomo, il *mondo culturale*, cioè quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la sua vita. Già per questo è radicalmente erroneo discorrere di un ambiente dell'uomo in senso biologicamente definito. Nell'uomo, alla non specializzazione della sua costituzione, corrisponde la sua apertura al mondo e, alla deficienza strumentale della sua *physis*, la “seconda natura” da lui stesso creata» (A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 65).

In altre parole, se con Descartes il soggetto umano si rivela, nella sua completezza, quale essere rappresentante che gode della facoltà di rappresentare perfettamente il reale, cogliendolo e comprendendolo appieno, con Gehlen l'uomo viene concepito anzitutto come un soggetto carente e incompleto che, proprio in virtù di suddetta incompletezza è tenuto ad *agire* (e reagire) continuamente sulla natura propriamente detta nel tentativo di pianificare e riporre il proprio posto nel mondo. In questa precipua tensione, in questo movimento di resistenza e opposizione, la specie umana guadagna uno spazio di convivenza nel quale abitare in quanto *handelndes Wesen* che partecipa di un progetto comune. Questo spazio, come l'uomo, si mostra incompleto poiché indeterminato e mai chiuso entro confini determinanti.

Ciò che l'uomo tende a realizzare con la sua azione è un tentativo di reazione ad una originaria condizione di incompletezza. Una incompletezza che, tuttavia, malgrado i diversi processi di esonero e tutte le più stupefacenti costruzioni tecniche, lo accompagna tacitamente durante tutto il suo cammino esistenziale. Essa ritorna come una costante e mette in moto l'uomo, ininterrottamente. La *Welt* appare così come il campo di battaglia nel quale viene rappresentata la contraddizione di un essere agente che, pur agendo e costruendo una propria dimora ove sentirsi al riparo (a casa), rimane in senso radicale incompleto, indeterminato, imperfetto e talvolta spaesato.

Gehlen prende così in considerazione una tesi, quella dell'incompletezza umana, in verità antica²⁶, estremizzandola e ponendola a fondamento di un discorso antropologico finalizzato a portare la questione sull'origine dell'uomo nell'ambito di ciò che è problematico. Qui l'incompletezza emerge non tanto come ciò che viene meno – e che perciò connota in senso negativo un'esistenza –, bensì come qualcosa che possiede un carattere positivo giacché motiva e spinge l'essere umano a cercare nuove risorse per dare luce ad un nuovo orizzonte esistenziale (e

²⁶ Già nel *Protagora* Platone, esponendo in maniera singolare il mito dei due fratelli titani Epimeteo e Prometeo (cfr. 320c-323c), tratteggia l'uomo come un essere deficitario e organicamente carente rispetto all'animale. Il mito narra di due fratelli incaricati dagli dèi di distribuire *con misura* e in modo opportuno le facoltà (forza, fecondità, dimensioni, velocità) a ciascuna specie animale creata. In questa distribuzione Epimeteo, sbagliando, favorisce nettamente gli animali, procurando loro tutto il necessario per sopravvivere al meglio (artigli, zanne, corna, pellicce, organi immediatamente funzionali ai loro bisogni), lasciando gli esseri umani disarmati, inermi, privi di difese e senza ordine (*ἀκόσμητον*). Così Prometeo, nel tentativo di rimediare all'errore del fratello, ruba il fuoco (*πυρρός*) a Efesto e la sapienza (*ἐντεχνος σοφία*) ad Atena, donandoli agli uomini. Da questo dono la specie umana ottiene principalmente l'articolazione del linguaggio e l'acquisizione di numerose tecniche fondamentali per la sopravvivenza. La narrazione mitologica prosegue, poi, con il successivo intervento di Zeus che, comprendendo il pericolo di una possibile estinzione del genere umano – agli uomini, infatti, manca ancora l'arte politica, senza la quale essi non sono in grado di convivere in armonia e di difendersi all'unisono dagli attacchi esterni –, invia il suo messaggero, Ermes, sulla terra al fine di distribuire a tutti gli uomini *δαίδω*s e *δίκη*, in modo tale che essi possano finalmente ottenere la *πολιτική τέχνη*, risorsa imprescindibile per la conservazione e lo sviluppo della propria specie. Cfr. Platone, *Protagora*, ed. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001.

Sull'analisi e interpretazione del mito di Prometeo in Platone la letteratura critica è abbondante. Al riguardo, si consiglia la lettura di M. Vegetti, *Protagora, autore della Repubblica? (ovvero il «mito» del Protagora nel suo contesto)*, in G. Casertano (a cura di), *Il «Protagora» di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2004, pp. 145-158; si veda altresì G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma-Bari 1971, pp. 13-25.

È interessante notare che l'antropologia di Gehlen finisce per descrivere l'essere agente come una sorta di “novello Prometeo”, chiamato a sacrificarsi e mettere a repentaglio se stesso al fine di dare origine a nuove, e più nobili, condizioni esistenziali: «Come Prometeo, [l'uomo, l'essere agente] è obbligato a dirigersi su ciò che è lontano, su ciò che non è presente nello spazio e nel tempo; vive – a differenza dell'animale – per il futuro e non nel presente. Questa determinazione è propria della condizione di un'esistenza caratterizzata dall'agire, e quanto nell'uomo è in senso autentico umana consapevolezza va compreso a partire di qui» (A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 59).

per arricchirlo). La costituzione – o la produzione – di questo orizzonte non implica, in un certo senso, un passaggio diretto alla completezza. Il fatto che l'uomo superi le proprie deficienze costitutive e produca da sé una nuova realtà non significa che egli si determini e si “completi” una volta per tutte. L'uomo, al contrario, rimane sempre un essere plastico e in via di sviluppo, e dunque incompleto; la sua *Welt* rimane essa stessa incompleta, sempre aperta e proiettata all'innovazione. Tutto ciò, paradossalmente, assume persino un significato profondamente critico. Poiché, difatti, è un essere plastico e aperto, l'uomo rimane esposto ininterrottamente finanche ai rischi, ai contraccolpi e alle provocazioni di un mondo e di una società, quella culturale, che cambia di continuo e che evolve troppo in fretta, scaraventandolo in una drammatica condizione di insicurezza e disagio²⁷. Se da un lato la *Welt-offenheit* è pensata come la caratteristica essenziale che permette all'uomo di oltrepassare i vincoli e le barriere della natura organica, dall'altro invece detta apertura si rivela in tutta la sua drammaticità come qualcosa che rischia di soffocare l'umano. Il crescente sviluppo della tecnica, l'emancipazione dalla vita organica, l'utilizzo di fonti di energia non rinnovabili (come il carbone, il gas, il petrolio, il plutonio o l'uranio), il repentino sviluppo delle innovazioni tecnologiche costringono, di fatto e in senso lato, le società umane a dipanare un nuovo campo di dubbi e domande, a ricercare quindi nuove possibili risposte e soluzioni. L'azione, dunque, così come da Gehlen interpretata, fa dell'uomo un soggetto arrischiante, il più arrischiante, illimitatamente esposto al mondo, al *regnum* del possibile, e per questo intimamente toccato e turbato da tutti i possibili scenari pericolosi, taluni già spalancatisi da tempo, che possono ogni volta aprirsi e manifestarsi a causa di una totale esposizione al mondo.

Tenendo in forte considerazione quanto sopra scritto, è possibile a mio avviso leggere tutta l'antropologia gehleniana in senso teatrale come una messa in scena della paradossale contraddizione che velatamente si annida tra le trame del concetto di azione: ciò che ha in sé il potere di salvare ed elevare l'uomo, possiede al tempo stesso la possibilità di affogarlo e farlo precipitare nell'abisso. Questa contraddizione – questionata, estremizzata, radicalizzata, esaltata – si rivela in primo luogo nella forma dell'imperfezione. Ad emergere, dunque, nel *coup de théâtre* ideato dal filosofo tedesco è un essere vivente che è niente affatto perfetto e che, anzi, fa dell'imperfezione il tratto più esclusivo della propria singolarità. Il punto di svolta paradossale dell'antropologia di Gehlen consiste proprio in questo: se l'uomo è la più esclusiva tra le creature della natura, quella diversa e anomala, se egli è ovvero un progetto alquanto particolare, essenzialmente lo deve al semplice fatto che è imperfetto. La sua incompletezza è perciò il segno tangibile della sua imperfezione. Non c'è altro essere più imperfetto; non c'è altra natura più incompleta. Detto diversamente: l'uomo è essere agente. E lo è radicalmente perché, a differenza

²⁷ A parlare esplicitamente di “disagio” nell'età contemporanea è lo stesso Gehlen. A fondamento di esso sta l'incapacità da parte dell'umano di relazionarsi con le profondissime trasformazioni portate dalle innovazioni tecnologiche. Questa incapacità conduce ad una vera e propria «paura della tecnica» (A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 141) che alimenta una sempre più preoccupante condizione di inquietudine e spaesatezza presso gli uomini. Ciononostante, Gehlen non appare affatto pessimista. Egli, viceversa, parla chiaramente di un possibile prossimo superamento dello stato di disagio, riproponendo e revisionando il plurisecolare concetto di “ascesi” a partire da un nuovo modo di ripensare la relazione uomo-tecnica/tecnologia. Al riguardo, per un accurato esame critico cfr. A. Tramontana, *Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, in “Im@go. A Journal of the Social Imaginary”, Vol. 7, 2016, pp. 140-167; si veda altresì M.T. Pansera, *L'uomo e i sentieri della tecnica*. Heidegger, Gehlen, Marcuse, Armando Editore, Roma 1998, pp. 110 sgg.

degli altri viventi, fin dalla sua comparsa sulla terra è un insieme unitario, un groviglio articolato di debolezze e imperfezioni e, molto di più, di restrizioni e libertà. È questa la sua natura, la sua infinita miseria e ricchezza. Questa è, infine, la specificità con la quale egli deve sempre imparare a relazionarsi e convivere nel tentativo di confrontarsi autenticamente con le straordinarie grandezze e le nuove minacce emergenti da una illimitata esposizione mondiale.

Bibliografia / References

- Bruning W., *Philosophische Anthropologie*, Klett, Stuttgart, 1960.
- Bucchi E., *L'antropologia di Arnold Gehlen*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", Vol. 71, N. 1, 1979, pp. 143-175.
- Cambiano G., *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma-Bari 1971.
- Cartesio R., *Opere filosofiche. Vol. 3*, ed. it. a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Coreth E., *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia, Innsbruck 1976.
- Cusinato G., *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli, Milano 2008.
- D'Anna V., *L'uomo fra natura e cultura. Arnold Gehlen e il moderno*, CLUEB, Bologna 2001.
- Dewitte J., *Animalité et humanité: une comparaison fondamentale. Sur la démarche d'Adolf Portmann*, in "Revue européenne des sciences sociales", Vol. 37, N. 115, 1999, pp. 9-31.
- Fadini U., *Antropologia filosofica*, in P. Rossi (a cura di), *La filosofia. Vol. 1*, UTET, Torino 1995, pp. 499-520.
- , *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano 1988.
- Gehlen A., *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1961; ed. it. a cura di V. Rasini, *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, il Mulino, Bologna 2005.
- , *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1940; trad. it. di C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura, il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.
- , *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1957; ed. it. a cura di M.T. Pansera, *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando Editore, Roma 2003.
- , *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum Verlag, Bonn 1956; trad. it. di E. Tetamo, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, il Saggiatore, Milano 1994.
- Guareschi C., *La verità della percezione nella morfologia di Weizsäcker*, in "Itinera", N. 4, 2012, pp. 323-332.
- Herder J.G., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, ed. it. a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1992.
- , *Saggio sull'origine del linguaggio*, ed. it. a cura di A.P. Amicone, Pratiche, Parma 1996.
- Landmann M., *Philosophische Anthropologie*, de Gruyter, Berlin 1955.
- Lo Russo M., *Azione, disbrigo, esonero. Gehlen e l'esperienza della vita*, in "Giornale Critico di Storia delle Idee", N. 12-13, 2015, pp. 245-262.
- Lombo J.Á., *El hombre entre la biología y la técnica. El proyecto antropológico de Arnold Gehlen*, in "Anuario Filosófico", Vol. 42, N. 2, 2008, pp. 363-381.
- Marino M., *Da Gehlen a Herder. Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, il Mulino, Bologna 2008.
- Martinelli R., *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, il Mulino, Bologna 2004.

- Mori G., *Cartesio*, Carocci, Roma 2010.
- Nietzsche F., *Opere*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1972.
- Pansera M.T., *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Bruno Mondadori, Milano 2001.
- (a cura di), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Mimesis, Milano 2005.
- , *L'uomo e i sentieri della tecnica. Heidegger, Gehlen, Marcuse*, Armando Editore, Roma 1998.
- , *L'uomo progetto particolare della natura. L'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, Studium, Roma 1991.
- , *La specificità dell'umano. Percorsi di antropologia filosofica*, Inschibboleth, Roma 2019.
- , *Natura e cultura in Arnold Gehlen*, in "B@belonline. Rivista online di Filosofia", Vol. 5, 2008, pp. 129-146.
- Platone, *Protagora*, ed. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001.
- Plessner H., *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, ed. it. a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Portmann A., *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Benno Schwabe, Basel 1944.
- , *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1956.
- Rasini V., *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma 2008.
- , *Natura e artificio. Un confronto tra Scheler, Plessner e Gehlen*, in "La società degli individui", Vol. 28, N. 1, 2007, pp. 67-78.
- Rehberg K.S., *Arnold Gehlen's elementary anthropology. An introduction*, in A. Gehlen, *Man: His nature and place in the world*, trans. by C. McMillan and K. Pillemer, Columbia University Press, New York 1988, pp. 9-36.
- Rodano P., *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Bibliopolis, Napoli 1995.
- San Martín Sala J., *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, UNED, Madrid 2015.
- Spinsanti S., *Guarire tutto l'uomo. La medicina antropologica di Viktor von Weizsäcker*, Edizioni Paoline, Torino 1988.
- Sobrevilla D., *El retorno de la antropología filosófica*, in "Diánoia", Vol. 51, N. 56, 2006, pp. 95-124.
- Tedesco S., *Forme viventi. Antropologia ed estetica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2008.
- Tramontana A., *Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, in "Im@go. A Journal of the Social Imaginary", Vol. 7, 2016, pp. 140-167.
- Thies C., *Gehlen. Zur Einführung*, Junius, Hamburg 2000.
- Vegetti M., *Protagora, autore della Repubblica? (ovvero il «mito» del Protagora nel suo contesto)*, in G. Casertano (a cura di), *Il «Protagora» di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2004, pp. 145-158.
- Vigna C. (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- Weizsäcker V. von, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, ed. it. a cura di P.A. Masullo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.
- Wieland R. (hrsg. von), *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Athäneum, Weinheim 1995.