



## *A distanza dalla natura* *Il ruolo delle premesse antropologiche*

Vallori Rasini\*

### I

Il significato da attribuire all'agire umano e al portentoso sviluppo tecnologico contemporaneo può ragionevolmente dipendere dalle premesse antropologiche di una teoria della realtà. Chi sia l'uomo e come si ponga nel rapporto con gli altri regni della natura è un problema da cui può dipendere la presa di posizione sul valore dell'intero mondo naturale: se l'essere umano – “per natura” (al fine di sopravvivere) – deve oltrepassare la sfera della propria struttura biologica (la sua “natura” in senso proprio) e deve allontanarsene fino a sentirla estranea, allora sono già poste le premesse per una certa “disattenzione” verso il sistema ecologico e la biosfera. Secondo la concezione di Arnold Gehlen, la carenza costituzionale dell'uomo è caratterizzante al punto di fare di questo ente un progetto della natura “a se stante”, una eccezione all'interno del regno animale che può essere isolata come rappresentativa di una vera e propria “controtendenza”. Mentre gli animali sono soggetti al principio della specializzazione e seguono la legge dell'adattamento all'ambiente, l'uomo si allontana da tale principio, mostrando i segni evidenti di una imperfezione biologica “decisiva”, che lo costringe a imboccare una diversa strada. Così, da parte dell'uomo, ha inizio la storia di una progressiva presa di distanza dalla natura: una sorta di perfi-

---

\*Insegna Filosofia morale all'Università di Modena e Reggio Emilia.

da matrigna che a uno dei propri figli ha negato l'indispensabile dotazione di base.

Si tratterebbe, secondo Gehlen, di un dato che la scienza è in grado di comprovare e non di una semplice ipotesi; ma d'altronde una simile tesi era già stata sostenuta in passato. Gehlen riconosce principalmente a Johann Gottfried Herder il merito di avere introdotto l'idea di una rottura con le leggi naturali nello sviluppo dell'uomo, "non più macchina indefettibile nelle mani della natura" ma essere in grado di rendersi completamente autonomo sino a "divenire scopo a se medesimo e meta della propria elaborazione"<sup>1</sup>. La tesi herderiana è in perfetta sintonia con il mito platonico del *Protagora*, secondo il quale la causa originaria delle peripezie di Prometeo sarebbe da rinvenire nella improvvida spartizione delle qualità naturali effettuata dal fratello Epimeteo: gli dei – narra Platone – "affidarono a Prometeo e a Epimeteo il compito di fornire e di distribuire le facoltà a ciascuna razza in modo conveniente. Ma Epimeteo chiese a Prometeo di poterle distribuire lui da solo [...]. Orbene, Epimeteo, che non era troppo sapiente, non si accorse di avere esaurite tutte le qualità per gli animali: e a questo punto gli restava ancora la razza umana non sistemata, [...] tutte le razze degli altri animali erano convenientemente fornite di tutto, mentre l'uomo era nudo, scalzo, scoperto e inerme"<sup>2</sup>.

Herder non dispera per la situazione dell'essere umano; registra nondimeno la precarietà della sua condizione di partenza: "a considerarlo come animale nudo e privo di istinti – dice –, l'uomo è la più misera delle creature. Manca in lui qualunque oscuro impulso ingenito che lo attiri nel suo elemento e nella sua sfera d'azione, che lo induca a sostentarsi e a lavorare. Mancano in lui l'odorato e il fiuto per trascinarlo verso le piante che potrebbero appagare la sua fame, come gli manca un maestro che in modo cieco e meccanico gli costruisca un nido"<sup>3</sup>. Ma la natura non è per Herder realmente matrigna e, se ha permesso che l'uomo fosse carente nell'apparato istintuale, sensoriale e motorio, lo ha tuttavia dotato di una diversa facoltà: il linguaggio. Il linguaggio rappresenta una compensazione: non solo aiuta l'uomo di fronte alle necessità primarie della sopravvivenza, ma lo riscatta completamente dalla sua miserevole situazione per elevarlo a una posizione di netta superiorità.

Nell'affidare la mossa successiva a una sorta di *alter ego* dell'incauto Epimeteo, anche il mito platonico si ispira a un princi-

pio di compensazione, e a fronte di un gesto sprovveduto e penalizzante (la sconsiderata distribuzione delle qualità) ne pone uno avveduto e lungimirante, in grado di ripagare (con i debiti interessi) un essere ingiustamente colpito. Prometeo, magnanimo difensore mitologico di un intero genere, si farà carico della sua riabilitazione: con il furto del fuoco, l'uomo diverrà "partecipe di sorte divina"<sup>4</sup> e sarà in grado di trarre dall'abilità del creare – tecnica e scientifica – ogni risorsa necessaria alla vita. L'uso del fuoco, nella sua inevitabile ambiguità, consente all'uomo per un verso di sopperire alle carenze biologiche grazie all'emancipazione dalle necessità vitali, e per l'altro di ottenere una posizione di relativa autonomia rispetto delle leggi naturali, determinandone l'"elevazione" al di sopra della natura stessa. E nel contesto del pensiero di Gehlen questa conseguenza assume un'importanza particolare.

Che la costituzione biologica dell'essere umano sia carente rispetto a quella degli altri animali è evidente<sup>5</sup>. Sul piano fisico e morfologico, soprattutto a confronto con i mammiferi superiori, l'uomo mostra una quantità di deficienze, inadattamenti e non specializzazioni che lo mettono in grave difficoltà. "In altre parole", osserva Gehlen, "in condizioni *naturali*, originarie, trovandosi lui, terricolo, in mezzo ad animali valentissimi nella fuga e ai predatori più pericolosi, l'uomo sarebbe già da gran tempo eliminato dalla faccia della terra"<sup>6</sup>, se non avesse saputo imboccare un "percorso alternativo". "Incapace di vivere *naturalmente* in alcun particolare ambiente *determinato*"<sup>7</sup>, il genere umano sembra sottrarsi alle più note leggi dell'evoluzione. Gehlen sostiene che l'assenza di una struttura specializzata, cioè adatta ad affrontare le specifiche esigenze determinate da un altrettanto specifico ambiente e anzi la presenza di tracce di arresto nello sviluppo ontogenetico e filogenetico dell'essere umano allontanano l'oggetto dell'antropologia da quello della zoologia, sottraendolo per buona parte alla legislazione valida per il regno animale. Per questo motivo, l'uomo verrebbe a costituire un "progetto particolare della natura", sarebbe cioè il prodotto di una linea di sviluppo che segue una direzione autonoma, non assimilabile a quella delle altre specie.

Precisamente la distanza che lo separa dall'animale dà la misura della compensazione di cui l'essere umano ha goduto: per sussistere ancora in vita, nonostante lo svantaggio iniziale, e per avere anzi raggiunto una posizione di ampio dominio nel mondo,

una posizione che al contempo è di “lontananza dalla natura”. In altre parole, precisamente nell’allontanamento dalla natura, concretamente prodotto dalla sua azione (ovvero dalla trasformazione delle condizioni originarie di esistenza) con effetto esonerante (cioè tale da liberare via via forze ed energie utilizzabili per altri scopi), l’uomo trova le condizioni di possibilità della propria sussistenza. E nel porsi “oltre la natura”, in una dimensione di alterità essenziale, egli ottiene anche una posizione “al di sopra” – di dominazione e persino di minaccia – del regno naturale.

In primo luogo, questo significa che le prestazioni di cui l’essere umano diviene capace – l’espressione simbolica, il linguaggio, il pensiero ecc. – si possono definire “non naturali” ovvero “artificiali” nella misura in cui non costituiscono dotazioni originarie, facoltà donate dalla natura nello stesso senso in cui lo sono un fiuto raffinato o un morso possente. Questo genere di dotazione appartiene agli individui di una determinata specie sin dalla nascita, in relazione alle leggi dell’adattamento all’ambiente e della massima specializzazione, e indipendentemente dalla consapevolezza dell’animale; gli strumenti di cui l’uomo deve servirsi nella sua condizione di totale “apertura al mondo”<sup>8</sup> sono invece lasciati alla sua capacità di sviluppo e di affinamento, vanno appresi, esercitati e trasformati all’occorrenza, devono insomma essere creati da lui stesso, col favore della preveggenza e della lungimiranza tipiche di un Prometeo.

In secondo luogo, l’uomo si colloca in una dimensione “ultra-naturale” in quanto abbandona il rapporto simbiotico con l’ambiente circostante (*Umwelt*) per avventurarsi nella sorprendente dimensione della cultura. Il mondo (*Welt*) a cui l’uomo appartiene è un campo aperto di possibilità, le cui definizioni si generano via via attraverso la sua attività. Poiché “non esistono al di fuori di lui condizioni naturali d’esistenza”<sup>9</sup>, l’uomo deve rifugiarsi nel grembo della cultura. Il mondo culturale non è che l’insieme delle condizioni di esistenza modificate secondo le esigenze di vita di un essere “aspecifico”: per questo essere “non si dà possibilità d’esistenza nella natura non “addomesticata”, e non esiste “uomo allo stato di natura” in senso stretto”; “la cultura “innaturale” è il prodotto di un essere unico al mondo, lui stesso “innaturale”, costruito cioè in contrapposizione all’animale”<sup>10</sup>. Per Gehlen, dunque, la cultura è sostanzialmente “altro” dalla natura; è anzi l’“antinatura”, attraverso cui l’uomo produce la sua

nuova identità di vivente. L'idea che l'uomo sia "per natura artificiale" sottolinea esattamente l'alterità della sua essenza, lo iato sostanziale che si pone tra la sua dimensione culturale e la dimensione degli altri viventi (naturali sotto ogni profilo).

L'artificio tecnologico costituisce lo strumento principale della trasformazione culturale. Esso appartiene all'uomo da sempre: non c'è uomo senza tecnica, per quanto rudimentale, e la presenza di tracce di artefatti in ambito archeologico fugge ogni dubbio sul fatto che ci troviamo dinanzi a resti umani. Se perciò "la tecnica è antica quanto l'uomo"<sup>11</sup>, è antica quanto l'uomo anche la presa di distanza dall'alveo naturale e dalle sue risorse. Con l'espressione "emancipazione dalla natura" è possibile definire il percorso seguito dall'umanità nell'intera storia del suo sviluppo. E l'allontanamento progressivo dalla radice naturale non è visto da Gehlen come una presa di distanza solo parziale<sup>12</sup>, ma come la manifestazione progressiva di una essenza specifica, di una "essenza tecnica" che si contrappone radicalmente all'"essenza naturale" degli altri esseri. La tecnica diviene a tutti gli effetti lo specchio dell'umanità: artificiale come lo è l'uomo, e come lui in un rapporto complesso e antagonistico con la natura.

Ma non sempre l'intervento dell'uomo sulla natura ha prodotto cambiamenti consistenti come quelli attuali. "A nessuno sfugge" – chiarisce Gehlen – "che dall'età degli utensili in pietra o dell'arco usato come arma ad oggi, si è prodotta una *trasformazione qualitativa* di ciò che si chiama tecnica". Proprio questo è il punto essenziale. Non si tratta solo di un potenziamento quantitativo; e neppure semplicemente di una maggiore presenza di strumenti tecnici e dei loro effetti nel mondo dovuta al "fascino contagioso" di un inevitabile "fenomeno di risonanza"<sup>13</sup>. Si tratta piuttosto di una modificazione sostanziale dell'intervento tecnologico sulla natura, prodotto da un mutamento strutturale della vita dell'uomo, le cui ripercussioni incidono significativamente su un intero sistema di rapporti che in ogni caso, nel pensiero di Gehlen, appaiono già da sempre "squilibrati". L'avvento dell'epoca moderna, con la sua rivoluzione scientifica e la concezione positivista della natura, determina un connubio decisivo tra sviluppo del sapere e creatività tecnica: la tecnica trae notevole impulso dalle nuove scienze naturali, le quali dal canto loro ottengono attraverso la tecnica un atteggiamento più pratico, più utilitario e meno speculativo.

## II

In tempi relativamente più recenti, anche Hans Jonas ha messo l'accento su questo dato. Il "Prometeo irresistibilmente scatenato", simbolo della creatività tecnica – egli dice – riceve oggi "forza senza precedenti" e "impulso incessante" proprio dalla coniugazione odierna del sapere tecnico-scientifico con l'industrializzazione crescente<sup>14</sup>. È vero, secondo Jonas, che l'uomo ha sempre offeso la natura nel tentativo di migliorare la propria situazione e di ottenere condizioni di vita più tollerabili. Ma in passato la natura rappresentava una potenza temibile e sostanzialmente inalterabile e qualunque violazione operata dall'uomo, se da un lato era giustificata dalla salvaguardia dell'esistenza umana, dall'altro non avrebbe mai potuto produrre trasformazioni decisive ai danni della natura stessa. In fin dei conti, era piuttosto l'uomo a doversi difendere dagli oltraggi continui e spesso devastanti dei fenomeni naturali, costruendo uno spazio di invulnerabilità all'interno del quale darsi proprie leggi e stabilire doveri. In epoca contemporanea la situazione appare radicalmente mutata: "in forma di moderna tecnica, la *techne* si è [...] trasformata in un impulso progressivo della specie, nella sua impresa più significativa, il cui incessante superarsi e avanzare verso mete sempre più elevate si è tentati di ravvisare come vocazione dell'uomo e il cui traguardo di dominio sulle cose e sull'uomo stesso appare come l'adempimento della sua destinazione"<sup>15</sup>.

Cancellato il confine tra "territorio umano" e ambito della natura, l'universo tecnologico mostra il volto del dominio totalitario: "la differenza tra l'artificiale e il naturale è sparita, il naturale è stato fagocitato dalla sfera dell'artificiale; e nel contempo la totalità degli artefatti, le opere dell'uomo che come mondo operano su e per mezzo di lui, producono un tipo nuovo di "natura", ossia una peculiare necessità dinamica con la quale la libertà umana si trova a essere confrontata in un senso del tutto nuovo"<sup>16</sup>. La tecnologia viene ad assumere una valenza straordinaria: "la sua creazione cumulativa, ossia l'ambiente artificiale in espansione, potenzia retroattivamente le forze particolari che l'hanno prodotta, costringendole a un impiego creativo sempre nuovo in vista del mantenimento e dell'ulteriore sviluppo, e compensandole con accresciuto successo, il quale a sua volta torna a rafforzare l'imperiosa pretesa. Tale *feed-back* positivo di

necessità funzionale e ricompensa – nella cui dinamica non va trascurato l'orgoglio della prestazione – alimenta la crescente superiorità di una parte della natura umana su tutte le altre, e questo inevitabilmente a scapito loro. Se è vero che nulla ha più successo del successo, allora nulla riesce a soggiogare più del successo”<sup>17</sup>. Dal punto di vista di Jonas, la situazione che si determina ora è così preoccupante da richiedere con urgenza una seria riflessione etica: in gioco c'è la sopravvivenza della specie umana e la salvaguardia dell'intera biosfera.

A una disamina critica degli effetti determinati dell'ingente sviluppo tecnologico contemporaneo non si sottrae neanche Gehlen. L'analisi socioculturale contenuta nel volume *Die Seele im technischen Zeitalter*, del 1957, evidenziava nelle società occidentali industrializzate l'insorgere di molteplici “fenomeni culturali di nuovo genere”<sup>18</sup> che non si possono certo considerare positivi. Ma i presupposti antropologici di Gehlen impediscono di vedere nei vari aspetti negativi delle società contemporanee una vera critica al “comportamento tecnologico” dell'uomo; e ancora meno consentono all'autore di assumere un atteggiamento di attenzione e di cura verso l'ambiente e in generale verso la dimensione della natura. “La tecnica” – egli dice – “insieme con la produzione industriale, è il presupposto del sussistere dell'umanità”<sup>19</sup>: un'affermazione che implica più di una considerazione. Non è l'organismo umano a “fare” l'uomo, cioè l'uomo non è semplicemente un organismo, ma qualcosa che “va oltre” la propria, originaria costituzione biologica; è un essere che costitutivamente e inevitabilmente “eccede” la natura.

L'atteggiamento tecnico è irrazionale e spontaneo, appartiene all'uomo suo malgrado e nella maturazione del genere umano il potenziamento tecnologico rappresenta quasi un processo involontario. In esso c'è un “aspetto istintivo” – sostiene Gehlen: già le pratiche magiche – una sorta di “tecnica soprannaturale” – manifestano la stessa esigenza insita nello sviluppo tecnologico, e vi agiscono fini inconsci e vitali<sup>20</sup>. La straordinaria affermazione della tecnologia resterebbe incomprensibile se si cercasse di spiegarla esclusivamente attraverso motivazioni di tipo razionale; la sua radice è ben più profonda e oscura. “È per questo” – spiega – “che noi abbiamo esposto [...] come la tecnica sia radicata nell'inconscio e come, dietro le quinte del suo processo evolutivo, sia all'opera un istinto profondo: l'uomo deve tendere ad

ampliare il suo potere sulla natura, perché questa è la legge della sua vita, e in caso estremo si accontenta – come ha fatto per decine di millenni – di una potenza immaginaria, la magia, finché non trova la via verso il potere reale”<sup>21</sup>. Per Gehlen, si tratta dunque di qualcosa di più di una semplice “vocazione” favorita dall’“immagine che l’uomo coltiva di sé” come produttore, esecutore e programmatore della propria attività<sup>22</sup>. Qui non si ha a che fare né con una semplice inclinazione né con la programmazione razionale di una espansione conveniente. Il destino tecnologico dell’uomo è determinato da motivi imprescindibili che hanno nella legge strutturale dell’azione e nel principio dello sgravio progressivo dalle molteplici “fatiche” della vita la loro unica ed estremamente convincente giustificazione<sup>23</sup>.

Ne deriva che la domanda morale circa la legittimità dell’intervento umano sulla natura, o anche solo circa l’oltrepassamento di certi limiti – una domanda tanto importante nella prospettiva filosofia di Jonas –, perde in Gehlen qualunque significato. Anche la controversa questione dello sfruttamento indiscriminato della natura in vista di un indefinito miglioramento delle condizioni umane, che per certuni trae alimento dal programma baconiano di dominio della natura e in generale dagli ideali illuministici<sup>24</sup>, non ha rilievo alcuno nelle considerazioni di Gehlen. Non si tratta infatti di porre la ragione dell’uomo al servizio del suo interesse, ma di soddisfare piuttosto una “legge di natura” che – paradossalmente – non si cura affatto della natura. Come se l’intero ecosistema fosse surrogabile, sostituibile o esso stesso trasformabile (nella direzione artificiale che il moderno sviluppo tecnologico ci indica), l’uomo di Gehlen non pare affatto tenuto a rivolgere lo sguardo verso radici che avverte come sempre più lontane.

“Figlio legittimo” della natura, benché costretto a lotte continue (non troppo dissimili, tuttavia, da quelle a cui sono costretti gli altri esseri viventi), l’uomo di Jonas conserva con la sfera naturale un rapporto di dipendenza e almeno in parte di simbiosi. Malgrado la sua vocazione alla tecnica, rimane un “pezzo di natura”, e l’aggressione alla sfera naturale intensificata a dismisura è altresì un’aggressione alle condizioni di possibilità dell’esistenza umana. La consapevolezza della “*vulnerabilità* critica della natura davanti all’intervento tecnico dell’uomo”<sup>25</sup>, in cui i movimenti ecologici hanno trovato la propria origine, rimanda alla necessità di salvaguardare certi fondamentali equilibri natu-



rali che concorrono a preservare la vita. Stando così le cose, per l'uomo si delinea un preciso compito morale: "il nostro potere ci ha reso più liberi", dice Jonas, "e questa libertà comporta dei doveri"<sup>26</sup>: il dovere della responsabilità, per la conservazione dell'uomo e della natura. Questa responsabilità dell'uomo verso la natura deriva direttamente dalla valutazione delle sue potenzialità distruttive; e la necessità che la consapevolezza porti con sé l'azione discende da un legame inscindibile dell'essere umano con la natura.

Gehlen parte da una prospettiva radicalmente diversa. La "legge dell'azione" proietta l'uomo al di là dell'ambito naturale, lo rende autonomo e "superiore", e contemporaneamente rende superflua la domanda sul destino di una sfera della realtà che dopo avergli dato la luce viene (e anzi deve venire) abbandonata. Questa legge lascia ampio gioco a una devastante "essenza tecnologica", e decreta infine una irrecuperabile "distanza morale", autogiustificativa e insieme fatale. Il sondaggio di Gehlen circa la situazione contemporanea non può essere incoraggiante, egli lo sa bene. Ma la sua riflessione appare come paralizzata dalla posizione delle premesse, e il destino dell'uomo resta, se mai, affidato all'iniziativa personale di chi – godendo del raro privilegio del sapere – decida di abbracciare la difficile via dell'ascesi<sup>27</sup>.

## Note

<sup>1</sup> A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und Seine Stellung in der Welt* (1940), trad. It. di C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1985, p. 59.

<sup>2</sup> Platone, *Protagora*, 320 C – 321 C.

<sup>3</sup> J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache welche den von der Königlichen Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat*, trad. It., *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di A.P. Amicone, Parma, Nuova Pratiche Editrice, 1995, pp. 111-112.

<sup>4</sup> Platone, *Protagora*, 220 A

<sup>5</sup> Si veda A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 60.

<sup>6</sup> *Ibid.* Sull'idea di questa "condizione di partenza" non è possibile non esprimere una certa perplessità.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> A. Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen* (1961), trad. it. di S. Cremaschi, *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, a cura di V. Rasini, Bologna, il Mulino, 2005, p. 135.

<sup>12</sup> Come accade in Helmuth Plessner, secondo il quale lo sviluppo della dimensione dell'artificialità umana rimane saldamente intrecciato con la dimensione autenticamente naturale. Di Plessner si veda: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

<sup>13</sup> A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 139-140; Id., *Die Seele im technischen Zeitalter*, trad. it. a cura di M.T. Pansera, *L'uomo nell'era della tecnica*, Roma, Armando, 2003, pp. 38-41.

<sup>14</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), trad. it., *Il principio responsabilità*, a cura di P.P. Portinaro, Torino, Einaudi, 1990, p. XVII.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 13-14.

<sup>18</sup> A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., pp. 48 sgg.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 41. Il fenomeno, secondo Gehlen innegabile, di un certo "fascino" dell'uomo per l'automatismo rivela un motivo fondamentale della produzione artificiale. Vi si cela, a suo giudizio, un impulso "prerazionale e meta-pratico", all'origine di modalità di manifestazione tipicamente umane e inestirpabili, che si concretizza nel riconoscimento e nella riproduzione di strutture di tipo automatico, ripetitivo e ritmico. La magia e la tecnica operano egualmente, nella stessa direzione: ristabiliscono o costruiscono sistemi di regolarità automatica con i quali l'uomo tende a sentirsi in sintonia.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>22</sup> Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 13-14.

<sup>23</sup> A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 43.

<sup>24</sup> Così H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 175 sgg.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>26</sup> H. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (1987), trad. it., di F. Tomasoni, *Scienza come esperienza personale*, Brescia, Morcelliana, 1992, p. 42.

<sup>27</sup> Gehlen sembra indicare nella ascesi (individuale) la sola via di fuga dagli aspetti più deleteri della modernità tecnocratica. Si veda A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., pp. 79-80, oppure Id., *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 99 sgg.